

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TELEOLOJİK DELİLİN ANALOJİK TEMELİ

Yüksek Lisans Tezi

Tabibe KAYA

Ankara-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TELEOLOJİK DELİLİN ANALOGİK TEMELİ

Yüksek Lisans Tezi

Tabibe KAYA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara-2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

Tabibe KAYA

TELEOLOJİK DELİLİN ANALOGİK TEMELİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

Doç. Dr. Engin ERDEM

Tez Sınavı Tarihi: 10.06.2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2021)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin Adı ve Soyadı

TABİBE KAYA

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Evrenin tüm veya bazı yönleri ile makineler gibi bazı beşeri tasarımlar/faaliyetler arasında bir analojinin kurulabilmesi evrende bir düzen ve amaçsallığa işaret eder. Analogik akıl yürütme evrendeki düzen ve amaçsallığa dayanan teleolojik delilin en yaygın biçimi olarak kabul edilir. Teleolojik delilin analogik temelini oluşturan bu tez evrendeki tasarımlarla beşeri tasarımlar arasındaki analogiden hareketle Tanrı'nın varlığını konu edinmektedir. Bu çalışma, teleolojik delilin analogik temeline dayalı bir akıl yürütmenin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada güvenilir ve sağlam bir yol olup olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda teleolojik analogik argümanla ilgili bilgi verildikten sonra kronolojik olarak konumuzla ilgili öne çıkan savunma ve eleştirilere yer verilerek savunu ve eleştirilerin argümantatif değeri tartışılmaktadır.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, analogik akıl yürütmenin birçok alanda kullanılan önemli bir yöntem olduğu üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede günlük çıkarımlarımız, felsefe, bilim ve özellikle teolojik literatürde sıkça rastlanan analogik argümanlara değinilerek, argümanın çok yönlü olduğuna dikkat çekilmektedir. Birinci bölümde argümanla ilgili temel kavramlar ele alınarak konumuzla ilgili temel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle teleolojik analogik delilin tarihsel arka planına yer verilmiş, daha sonra analogik argüman konusunda öne çıkan William Paley'in 'saat analojisi' üzerinden konu felsefi olarak irdelenmiştir. Bu bölümde yine analogik argümanın günümüz din felsefesine yansımalarına ve bu yöndeki tartışmalara da değinilmiştir. Üçüncü bölümde Paley'den önce argümana eleştiri ve itirazlar öne süren Hume ile Dawkins'in eleştirileri ele alınarak bu itiraz ve eleştiriler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise teleolojik delilin analogik temelinin Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusundaki gücü ve değeri üzerinde durulmuştur.

Bu alışmamızda tez konusunun belirlenmesinden bitimine kadar her aşamasında tüm değerlendirme, bilgi, tecrübe, fikir ve değerli zamanını esirgemeyerek pek çok açıdan yardımcı ve destek olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e çok teşekkür ederim. Yine bilgi ve bakış açılarından faydalandığım bölüm hocalarımdan Doç. Dr. Zikri YAVUZ ve Doç. Dr. Engin ERDEM'e ve bazı kaynak eser yardımı ve tezimi okuyarak yaptığı düzeltme ve nerileri için Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ ve Ar. Gör. Serdar ATALAY'a teşekkür ederim. Ayrıca felsefi konuşma fırsatı bulduğum bölüm ve dönem arkadaşlarım Beyza Zeynep KURT, Elif ÜNLÜ, Ganime DOğAN ve Rümeysa UYSAL'a teşekkür ederim. Son olarak yüksek lisans eğitim boyunca maddi ve manevi desteklerini hiçbir an esirgemeyen ve beni motive eden aileme ve kardeşlerime sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
Bkz.	:Bakınız
C.	:Cilt
ev.	:eviren
Der.	:Derleyen
Ed.	:Editör
İSAM	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
İng.	: İngilizce
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.	:Marmara Üniversitesi
No.	:Numara
s.	:Sayfa
ss.	:Sayfa sayısı
S.	:Sayı
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Vol.	:Volume (cilt)
V.b.	:Ve benzeri
V.d.	:Ve devamı/ Ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: TEMEL KAVRAMLAR.....	13
1.1. TASARIM.....	13
1.2. TELEOLOJİ.....	21
1.3. ANALOJİ.....	24
II. BÖLÜM: TELEOLOJİK DELİLİN ANALOJİK TEMELİ.....	36
2.1. TELEOLOJİ VE ANALOJİ: TARİHSEL ARKA PLAN.....	36
2.2. WILLIAM PALEY, TELEOLOJİ VE ANALOJİ.....	40
2.3. GÜNÜMÜZ TELEOLOJİ VE ANALOJİ TARTIŞMALARI.....	51
III. BÖLÜM: ANALOJİ VE TELEOLOJİK DELİL: İTİRAZLAR VE CEVAPLAR..	66
3.1. HUME VE TELEOLOJİK DELİLİN ANALOJİK ELEŞTİRİSİ.....	66
3.2. DAWKINS VE TELEOLOJİK DELİLİN ANALOJİK ELEŞTİRİSİ.....	92
SONUÇ.....	105
KAYNAKÇA.....	109
ÖZET.....	121
ABSTRACT	122

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığını kanıtlama meselesi, din felsefesinin temel konularından biri olarak, felsefe tarihi boyunca genel anlamda birçok filozofun az veya çok dikkatini çekmiştir. Tanrı'nın varlığı meselesi tartışmalı bir konu olarak en çok ilgi duyulan konuların başında gelmekle birlikte, evrenin ve insanın kaynağının ne olduğu sorusuyla da ilişkisi büyüktür. İnananların inançlarını kanıtlaması gerekli görülmüştür, çünkü kişi bir şeye inanıyorsa ve inancının rasyonel veya makul olduğunu düşünüyorsa ise bunun için bir nedeni veya kanıtı olmalıdır.¹

Evrenin açıklamasına dayanan kozmolojik delil, evrenin varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken; teleolojik delil, evrendeki düzen ve amaçtan yola çıkarak kanıtlamaya çalışır. Kozmolojik delil, bir şeyin varlığından yola çıkarak o şeyin açıklanması gerektiği üzerinde durarak; nasıl var olduğu, varlığını nasıl devam ettirdiği, oluş ve hareketin kaynağının ne olduğu konuları üzerinde yoğunlaşır. Farklı bakış açılarına rağmen kozmolojik delil ve teleolojik delil, *a posteriori* delillerdir. Kozmolojik delilin, felsefe ve ilahiyatın en eski ve en köklü delili olduğu ve bununla birlikte filozofları ve din âlimlerini düşündürmüş başka güçlü bir delil olmadığı söylenir.² Teleolojik delilin kozmolojik delilden farkı, ilk bakışta ilmi ve felsefi anlamda, daha kolay anlaşılabilir bir delil olmasıdır. Delil nazari yönden kolay anlaşılma imkânı verse de felsefi yönden bakıldığında çok da kolay olmadığı, pek çok tartışmalara neden olduğu görülmektedir. Kozmolojik argümanlar herhangi bir uzay-zaman dünyasının muhtemelen sergileyebileceği özelliklere dayanmaktadır. Teleolojik argümanlar ise

¹ Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975), s. 187.

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), s. 40.

yaşadığımız dünyada olduğu gibi güzelliğe, anlaşılır düzene, yaşama, bilince vb.durumlara hitap eder.³

Teleolojik delile göre, genel olarak âlemde, özel olarak da tek tek âlemdeki her şeyde açıkça görülebilen ve düzensizlik gibi görünen durumlarda dâhi bir düzen vardır. Böylelikle bu varlıklardaki düzen belli amaçlar doğrultusunda hareket eder. Âlemdeki varlıklarda mevcut olan bu düzen ve amaç, ne varlıkların kendi kendilerine seçtikleri bir şeydir ne de tesadüfen ortaya çıkarabilecekleri bir durumdur. Bu çıkarımlar, kişinin kendi varlığından hareketle akıllı bir varlık fikrine varmasıyla, yani analogik akıl yürütme sonucu olarak ortaya çıkan düşüncelerdir. Mehmet Aydın'ın ifade ettiği gibi; “âleme nizam ve gayeyi veren ilim, irade, kudret ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır.”⁴ Bu düşünceyi klasik, Orta Çağ ve erken dönem modern filozofları teleolojik bakış açısının temeli olarak benimsemektedirler.⁵

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geçmişten günümüze çeşitli deliller ortaya konulsa da, bu konuda en önemlileri ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlak delilleridir. Burada ele aldığımız delil ise bu delillerin arasından daha basit ve karmaşık durumlarda kendiliğinden ortaya çıkabilen, teistik delillerin en popüler olan tasarım delili olarak da bilinen teleolojik delil ve özelde onun analogik versiyonudur. Teleolojik delil, deneyimlerimizde ortak olan somut düzenlilik örneklerine dayandığı için daha ikna edici görünmektedir. Bir teleolojik argüman, geniş çerçevede aynı zamanda bir kozmolojik argüman olmakla birlikte kozmosun sadece varlığıyla değil, bununla birlikte düzenli bir

³ William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1988), s. 48.

⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60

⁵ Robert G. Olson, “Teleological Ethics”, *The Encyclopedia of Philosophy*, 8, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 88.

evren fikriyle başlar⁶ ve evrene yüklenen düzen kavramı temelde analogiktir.⁷ Evren, bütün gezegenler ve bütün yıldızlar dediğimiz, insanın anlama kabiliyetinin ötesinde olmasına rağmen anlaşılabilir bilgiler veren, ‘her şey’ dediğimiz ‘şey’dir.⁸

Teleolojik delil, derin bir felsefi tefekkür gerektirmeden, her insanın evrendeki düzen ve amaçsallığa bakarak deney ve gözlem yoluyla keşfedebileceği pratik ve pragmatik bir delildir.⁹ Mesela bir insan bir fidanın nasıl yetiştiğine bakmazken olgunlaşmış bir meyve için minnet ve şükran duyabilir veya bir nimetle karşılaştığında o nimetin güzelliğine bakarak Tanrı’yı hissedebilir. Yani kişi Tanrı’nın varlığına dair diğer delillerden ontolojik delil veya kozmolojik delildeki ‘en mükemmel’ veya ‘ilk muharrik’ konularındaki gibi uzun felsefi düşünceler yapmadan estetik duygusu aracılığıyla gördüğü nimetin güzelliği, düzeni ve amacı karşısında Tanrı’ya minnettarlığını hissedebilir. Teleolojik delil, ontolojik ve kozmolojik delil gibi karmaşık metafizik çıkarımlara çok başvurmadığı için idrak etme sınırını zorlamaz. Yalnızca deneyimin açık gerçeklerine, olağan sağduyuya ve bilimsel düşünceye dayalı akıl yürütme ilkesine dayanır. Bu delilin dışındaki deliller, felsefi bir tefekküre ihtiyaç duymayan her insanın dini duygularını tatmin açısından bir şey söyleyemezken; *nizam ve gaye* delili, dini hayat için son derece önemli olan nimet, ihsan, lütuf, inayet, hikmet, adalet vs. fikirlerini daima göz önünde tutmaya çalışmaktadır.¹⁰

Teleolojik delil genel anlamda analogi içerse de farklı bazı türleri de vardır. İnsanın varlığından hareketle antropik ilkeye dayanan teleolojik delil, *Hassas Ayar (Fine*

⁶ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, (Illinois: InterVarsity Press, 1985), s. 59.

⁷ Ferit Uslu, “Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dini Araştırmalar*, 4:12 (2002), s. 37.

⁸ Stuart Clark, *Evren*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Versus Kitap, 2012), s. 9.

⁹ Metin Pay, *Tasarım ve Tanrı*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), s. 17.

¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 61.

Tuning) argümanı ile birlikte ele aldığımızda, evrenin başlangıçtan beri ortaya çıktığı durumlardan herhangi birinin farklı olması durumunda hayatın olamayacağı ve buna bağlı olarak hayatın oluşması sürecindeki hassas ayara şahit olan bilinçli bir varlık olarak insanın da olamayacağı üzerinde durmaktadır.¹¹ Argümanın gerçekleştiği nokta doğadır ve doğadaki yasaların hem zamansal hem de mekânsal olarak düzenli bir şekilde işlemesi ile doğadaki canlı ve cansız varlıklar meydana gelmekte ve başlangıçtan beri var olan düzen içerisinde devam etmektedir. Evren düzenli bir yer olmasaydı ve doğa yasaları olmasaydı düzenli işleyen organizmaların olması, en önemlisi gerçek hakkında yorum yapmak için düşünen insanların olması mümkün olmazdı. İnsanların var olması ve dünyayı gözlemlemeleri, bedenlerinin içinde ve çevresinde düzenin var olmasını gerektirir. Bizim düzeni bilebilmemiz de insanın var olabilmesine bağlıdır. Bu düşüncenin literatürdeki adı *Antropik İlke (Anthropic Principle)*'dir. Antropik ilke, gözlemcilerin varlığına bağlı olarak evrenin bazı özelliklere sahip olması gerektiğini iddia eden ilkedir. Kozmolojide 'zayıf antropik ilke' ve 'güçlü antropik ilke' vardır. En azından evrenin ne kadar genç olabileceğine sınırlar koyan zayıf antropik ilke, yalnızca insanlardaki gibi benzer bilişsel faaliyetlerin gelişmesine izin veren evrenlerin gözlemlenebileceğini ileri sürer. Daha tartışmalı olarak güçlü antropik ilke ise, evrenin değerlerindeki çeşitli rastlantıların/ değişkenlerin insanların varlığı için şart olduğunu iddia eder. Antropik ilkeler insan hayatı için gerekli olan tesadüflerin ne kadar imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır.¹²

Teleolojik delilin akıllı tasarım türü ise, evrenin ve içerisindeki canlı ve cansız her varlığın, zeki ve bilinçli bir varlık tarafından tasarlandığını iddia eden görüştür.

¹¹ Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), s. 154.

¹² Frank Jennings Tipler and John D. Barrow, *The Anthropic Cosmological Principle*, (New York: Oxford University Press, 1986), ss. 27-31; Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 40.

Argümanın savunucuları, indirgenemez şekilde karmaşık olan ve buna bağlı olarak parçaları amaçlı bir şekilde düzenleyen akıllı bir özneyi öngören sistemleri kabul etmenin yanında, akıllı faillerin bilgi içeriğine sahip dizilim veya sistemler meydana getirmesinin de yine analogi yoluyla tecrübelerden hareketle öğrenildiğini iddia etmektedirler.¹³ Çünkü akıllı bir fail düşüncesi, kişinin analogik akıl yürütme ile ulaşabileceği bir çıkarımdır. Behe'ye göre parçaları amaçlı bir şekilde düzenleyen akıllı bir özne düşüncesi üzerindengünlük yaşantıda da bilinçli veya bilinçsiz olarak şeylerin tasarlandığı sonucuna vararak akıllı tasarım düşüncesine gidilir. Buna göre, evrende makro âlemden mikro âleme herşey bir amaca binaen akıllı bir fail tarafından tasarlanmıştır.¹⁴

Teist, evrenin güzelliğinden, uyumundan, düzeninden hareketle insan icadı ürünler ile karşılaştırarak analogik akıl yürütme yardımıyla akıllı bir tasarımcı düşüncesine giderek Tanrı'nın varlığını iddia edip haklılaştırabilir. Buradan hareketle teistin başlangıç noktası, düzenden çok düzensizliği algılaması değil, düzensizlikten çok düzenin orda olmasıdır.¹⁵ Tesadüfen gerçekleşmesinin imkânsız olduğu düzen, deneyimlerimizle başlar ve dünyanın düzenine uygun Akıllı Bir Tasarımcı olduğu sonucuna varır.¹⁶ Kişinin düzenli ve güzel bir dünyanın varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasında bağlantı kurup, "Tanrı vardır" önermesine gitmesi doğal bir sonuç olacaktır. Yani teleolojik delilin analogik versiyonu, dünya bileşenlerinin yapısından sorumlu olan yüce ve akıllı bir varlığın gerçekliğine dair güçlü kanıtlar sunmaktadır. İnsanlar doğaya bakmanın yanında doğadaki keşfedilen

¹³ Stephen C. Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", *Tasarım*, der. Michael Behe ve diğerleri, çev. Orhan Düz, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), s. 104.

¹⁴ Michael J. Behe, "Answering Scientific Criticisms of Intelligent Design", *Science and Evidence for Design in the Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), s. 136.

¹⁵ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), s. 60.

¹⁶ Gary E. Kessler, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999), s. 122.

şeylere hayran kaldıkça, kendi içinde gerçeğin net izlerini bulur: Tanrı'nın gücü, bilgisi ve iyiliği.¹⁷

Analojik akıl yürütme, en önemlisi bilimde¹⁸ kullanılmak üzere çeşitli alanlarda kullanılan önemli bir yöntemdir. Çünkü insan zihni, olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle, bilinenlerden bilinmeyenler için sonuçlar çıkarmaya çalışır. Felsefi ve özellikle teolojik literatürde de sıkça rastlanan analojik argümanların yanında, günlük çıkarımlarımızın çoğu da yine analojik yolladır. Çünkü günlük yaşamda da insanlar bir şeyleri karşılaştırma ihtiyacı hissetmektedirler. Analojik akıl yürütmenin birçok alanda kullanılması, analojik argümanda sorunlara da yol açmıştır. Bilimsel anlamda karşılaştırma yapmada kullanılan analojide sonucu destekleyici kanıtın olma ihtimali yüksek iken, kişilerarası sübjektif durumlarda kanıtın bulunması, gözlemlenerek belirlenen şeylerin yanında gözlemlenerek belirlenmeyen şeyler olduğundan, çok daha zor bir durumdur. Mesela bir kişi başkasının yüzünde çok sayıda ufak kızarıklar gözlemleyip onun kızamık olduğu sonucuna varabilir. Fakat bir başkasının zihnini/fikrini en azından bazı durumlarda doğrudan kendi zihni ile karşılaştırarak bildiğini iddia edebilirken aslında onun zihnine kendisinden yola çıkarak doğrudan erişmesi mümkün değildir. Başkasına atfedilen zihinsel durumlar kişi için çözülemez olur. Plantinga'nın

¹⁷ David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, (London: Epworth Press, 1989), s. 167.

¹⁸ Analoji, modern bilimde de simülasyon teorisi olarak kullanılmaktadır. Simülasyon Latince kökenlidir ve 'taklit-benzer' anlamlarında kullanılır. Kelime anlamı itibariyle de zaten benzetim demektir. Teorik ya da fiziksel gerçek bir sistemin, bilgisayar ortamında modellenmesi ile bu modele göre sistemin davranışlarını anlayabilmek ve izlenecek stratejilerin sonuçlarını öngörebilmek için kullanılan bir tekniktir, benzetimdir. Analojik bilgi edinme yöntemi modern bilimde simülasyon teorisi olarak kullanılmakla birlikte, insanlık tarihinin ilk zamanlarından başlayarak hâlâ devam eden ve devam edecek olan bir yöntem olarak Tanrı'nın varlığını delillendirmede de kullanılmıştır. Örneğin; yapay sinir ağları, beyinlerin nasıl çalıştığına dair genel bir teoriye dayanan modellerdir. Bunlar beyinleri modellemekten çok daha fazlası için kullanılabilirler ve basit öğrenme yeteneğine sahip failleri temsil edebilirler; Nigel Gilbert ve Klaus G. Troitzsch, *Simulation for the Social Scientist*, (London: Open University Press, 2005), s. 230.

ifade ettiği gibi: “Analojik pozisyona göre birinin zihinsel durumu, başkasının mental durumu ile özdeş değildir”.¹⁹ Bu duruma kişinin hisleri ve duyguları da dâhildir. Örneğin, bir başkasının acısının ne olduğunu bilmek, o acıyı hisseden kişi dışında hissetmeden bilinemeyeceğini düşünenlerin yanında, Plantinga’ya göre analojik pozisyonun gerektirdiği şey, kişinin kendi durumundan hangi acının ne olduğunu öğrenmesi değil, mantıklı olarak sadece hangi acının ne olduğunu bilmesidir.²⁰ İki kişinin benzer hislere sahip olma anlamında aynı hissi paylaşımları mümkün olsa da, hissi bir ve aynı anlamda hissetmeleri mümkün değildir.

Analoji, konumuz açısından da açık bir şekilde tümevarımsal bir akıl yürütme yöntemi içerirken, analojinin tek başına bir akıl yürütme olduğunu tartışanlar da vardır. Analoji, tümevarım argümanının yaygın olarak kullanılan şekli olmasına rağmen, tümevarım ve analoji arasına bir çizgi çizmek zordur. Analoji, farklı nesne türlerindeki benzerliklerin karşılaştırılmasına dayanan bir tümevarımsal argümandır. Analojik argüman, iki şey ya da durum arasında bir benzerliğin varlığına bağlı olan durumdur. Bu analojinin varlığından dolayı daha iyi bilinen şeyi veya durumu etkileyen belirli bir koşulun, benzer daha az bilinen şey veya durumu etkilediği sonucuna varılır.²¹ Bununla birlikte bir türden nesnelerin belirli açılardan başka türden nesnelere benzer olduğu için, analoji ile iki türün nesnelerinin birbirine benzediği sonucuna varılmış olur. Birinci türden nesnelerin belirli özelliği olduğu bilinmekle birlikte, ikinci türden nesnelerin buna sahip olup olmadığı bilinmemektedir. Analoji yoluyla, iki türdeki nesnelerin bazı açılardan birbirine benzediği için diğer bazı açılardan da benzer oldukları düşünülür. Bu nedenle

¹⁹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 192.

²⁰ Plantinga, *a.g.e.*, s. 194.

²¹ Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic*, (Belmont, California: Watsworth Publishing, 2000), ss. 33-36.

ikinci türden nesneler, birinci türden nesnelerin zaten sahip olduğu bilinen bazı ek özelliğe de sahip olmuş olmaktadır.²²

Necati Öner analogik akıl yürütmenin tümevarıma dayanan bir tümdengelimsel akıl yürütme olduğunu düşünmektedir.²³ Çünkü ona göre, klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme dedüksiyon/ tümdengelim olmakla birlikte, kıyas/analoji de tümdengelim in en mükemmel şekli olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı ona göre, analoji hem tümdengelim sel anlamda hem de tümevarımsal anlamda kullanılabilen bir yöntemdir. Örneğin, *Mars'ta atmosfer vardır; atmosferi olan gezegende hayat vardır; o zaman Mars'ta hayat vardır*, şeklindeki argüman tümevarımsal analojiyi içerirken; *atmosferi olan gezegende hayat vardır; Mars atmosferi olan bir gezegendir; o halde Mars'ta hayat vardır*, argümanı da tümdengelim sel analojiyi içermektedir.²⁴ Bundan dolayı, analoginin temel özelliği bakımından tümevarımın ve tümdengelim in karışımı olduğu iddia edilmektedir.²⁵

Tümevarımda tekil olgu, olay ve nesnelerin; diğer olgu, olay ve nesnelerin bütünü için de geçerli sayılabilecek bir genelleme ile tikelden tümele varan bir süreç söz konusudur.²⁶ Mantık kurallarına göre tümevarımsal akıl yürütme yöntemi, bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında bir karara varmak demektir. Yani öncüllerden sonuçlara, özellerden genellere, örneklerden kurallara ya da tikellerden tümellere doğru olan düşünme tarzına tümevarımsal akıl yürütme denir.²⁷ Tümevarım, olguların

²² Wesley C. Salmon, *Logic*, (New Jersey: Prentice Hall, 1973), s. 97.

²³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), ss. 162-163.

²⁴ Öner, *Klasik Mantık*, ss. 97-163.

²⁵ Ali Çetin, "Tanrı ve Analoji", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 13:37 (2010), s. 64.

²⁶ Çetin, *a.g.e.*, s. 64.

²⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), s. 195.

bilgisinden, bu olguları idare eden kanunların bilgisine ulaşan işlemdir.²⁸ En genel anlamda parçalara dayanarak bütün hakkında hüküm vermek üzere, zihnen tikelden tümele gidiş yoludur.²⁹

Aristo tümevarımı, özelden genele; bölümcülden bütüncüle; bilinenden bilinmeyene geçiş anlamında analogiye yaklaştırarak; analoginin bilinmemesi durumunda tümevarımın yapılmasının kolay olmayacağını ifade ederek anlamlandırmaktadır.³⁰ Tümevarımsal akıl yürütme kurallarına göre tikelden tümele bir ilke söz konusu olduğundan, ferdi varlıkların idrakinin ötesinde idrakin asıl konusu tümel olandır.³¹ Aristo'ya göre, analogi işlemi için öncülleri oluşturan terimler bütüncül olarak hareket ettiklerinde sağlam olacaktır.³² Fakat tam tümevarımın yanında bilimsel çalışmalarda da kullanılan eksik tümevarım da vardır ve bu da geçerli bir tümevarımsal yöntemdir. Her bilim, kendi konusuna giren olayların özelliğine göre, yapılan gözlem ve deneylerden genel kanunlar çıkararak bu yöntemi kullanır.³³ Teleolojik delilin analogik temeli üzerine yapılan tümevarımsal akıl yürütmede de, bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de ancak bir kısmına dayanılarak hüküm verilmesi mümkün olacaktır. Çünkü bütün parçalara ulaşmak sınırlı insan için mümkün değildir.

²⁸ Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB, 1967), s. 3.

²⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 163.

³⁰ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), ss. 144-145.

³¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 168.

³² Aristo, *Organon: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 3, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), s. 18.

³³ Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010). s. 97.

Ayrıca bilinenden hareketle bilinmeyi bulmaya yönelik olan analogi, kıyas kavramı olarak İslam hukuku biliminde yer almaktadır. Sözlükte kıyas; takdir etmek, bir şeyi başka bir şeyle ölçmek ve iki şeyi birbirine eşitlemek anlamlarına gelir.³⁴ İslami ilimlerde kullanılan kıyas sözcüğü, fıkhi meselelerdeki illetlerin benzemesinin esas alındığı bir akıl yürütme türü olan analogiye karşılık gelir.³⁵

İslam kültüründe ilk başlarda biçimsel olarak kullanılan kıyas/analogi yöntemi, daha sonra tercüme faaliyetleri ile Aristo'nun eserlerinden sistemleşmiş kıyas örneklerinden yararlanılarak daha teknik bir hale getirilmiştir.³⁶ Bilinenden bilinmeyi bulma olarak tanımlanan analogi İslam hukukunda, hakkında açık hüküm bulunmayan meselenin hükmünü, hakkında açık hükmü belirtilen mesele ile aralarındaki ortak özellik veya benzerliğe dayanarak, hakkında hüküm bulunmayan meselenin hükmünü belirleme anlamında kullanılır.³⁷ Yani Kur'an'da, Sünnet'te ve İcma'da hükmü bulunamayan meselenin hükmünü bulmak için hükmü bulunan mesele ile hükmü bulunmayan yeni mesele arasındaki ilişkiye dayanarak yapılan benzetme işlemidir.³⁸ Aralarındaki bu ortaklık, benzerlik gibi alakayı anlatan illet kelimesi ile benzerinin hükmünü vermek anlamında kullanılmıştır.³⁹

İlahi bir akıl öngören tasarım argümanı, Sokrates öncesi eserlerde de bulunmakla birlikte, Platon'un eserlerinde net bir şekilde yer almakta ve Aristoteles'te de doğanın

³⁴ Abdullah Kahraman, "Şer'i Deliller", *İslam Hukuku: El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), s. 164.

³⁵ Aytekin Özel, "Kıyas Sözcüğünün Semantik Analizi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2008), s. 175.

³⁶ Ali Durusoy, "Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), s. 525.

³⁷ Hacı Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünde Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), s. 529.

³⁸ Kahraman, "Şer'i Deliller", s. 165.

³⁹ Zülfikar Tüccar, "Arap Dilinde Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), s. 539.

teleolojik olarak düzenlendiği konusunda bir kaynak niteliği taşımaktadır. 17. yy'da ise Newton ve diğerlerinin mekanik fiziğinin ardından tasarım argümanı yeni bir aşamaya adım atmıştır. Evrendeki organizmaları analogi ile bir makine olarak görmek yaygınlaşmıştır. Bu aşamadan sonra (öncesinde Cicero ve Hume bahsetmiş olsalar da) argümana, özellikle de William Paley (1743-1805) ile sistemli bir temel sağlanmıştır.⁴⁰ Bu argüman, analogik akıl yürütme ile evreni tasarlayan ve amaçlarını yaratarak hizmet eden daha yüksek bir aklın olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.⁴¹

Teleolojik delilin analogik temeli, çok eski bir tartışma olmakla birlikte iki bin yıldan fazla eskiye, Cicero'ya kadar uzanmaktadır.⁴² Bunun yanında argümanın en meşhur örneği William Paley'e aittir ve onun fikirleri, daha sonrasında Charles Darwin'i etkilemiştir.⁴³ Darwin önceleri Paley'in argümanına özel bir önem verirken, daha sonra doğal seçim fikri ile karşılaştığında, evreni açıklamak için akıllı bir varlığı varsaymaya gerek olmadığını ve bundan dolayı tasarım argümanının kabul edilemez olduğunu düşünmeye başlamıştır.⁴⁴ Böylece analogik argüman, evrim teorisi ortaya çıktıktan sonra daha az ikna edici konuma düşmüştür. Darwin'ci yaklaşıma göre, tamamen rastgele mutasyonlar ve doğal seçim, tasarım ve özelde analogik argüman ile aynı sonuçları doğurabilir.⁴⁵ Ancak bu düşüncenin Paley'in argümanındaki temel sezgiyi yanlışladığını söylemek oldukça zor görünmektedir.

⁴⁰ Mark Wynn, "Design Argument", *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, ed. Brian Davies, (Washington: Georgetown University Press, 1998), s. 59.

⁴¹ Stuart Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, (London: Routledge Publisher, 2001), s. 55.

⁴² Maurice H. Fitzgerald Collis, "The Argument from Design", *The Irish Church Quarterly*, 7 (1914), s. 300.

⁴³ S. Brown, *a.g.e.*, s. 56.

⁴⁴ S. Brown, *a.g.e.*, s. 59.

⁴⁵ Laura L. Garcia, "Teleological and Design Arguments", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quin and Charles Taliaferro, (Malden: Blackwell Publishing, 1999), s. 338.

I. BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Tasarım

Teleolojik delilin analogik versiyonu evrendeki plan, amaç, niyet ve tasarıma odaklanır. Önemli olan tasarımın işaretleri olarak doğal nesnelerin insanlar tarafından yapılan makinelere benzeyen özellikleri ile parçaların birbirine uydurulması ve araçların amaçlara uyarlanması olmasıdır.⁴⁶ Hem bu genel düşünceden hem de doğadaki kaçınılmaz olarak görülen amaçlanmış düzenden dolayı ilk çağlardan bu yana tasarım düşüncesi dinin, felsefenin ve bilimin konusu olmuştur.

Doğa filozoflarının hepsi oluşla ilgili belli bir bakış açısından yola çıkmışlardır; onlara göre hiçlikten hiçbir şey çıkmaz; ilk olarak Parmenides'in (M.Ö. 515-450) tartıştığı bir tezin ifadesi olan *ex nihilo nihil fit* (hiçlikten hiçbir şey doğmaz)⁴⁷ ile tasarım içeren varlıktan varlık çıkabileceği fikri öne çıkmıştır. Anaksagoras'a (M.Ö. 500-428) göre de var olan dünya, her zaman bütün nitelikleriyle var olması gereken varlıklar bütünüdür. Bundan dolayı ona göre, oluş ve bozuluş söz konusu değildir ve herşey aynıdır, fark sadece devinimdir; oluş ve bozuluşun yerine karışma ayrışma durumlarını kabul eder. Anaksagoras'a göre, dünyanın düzenini ve sürekliliğini sağlamak için dairesel devinim yeterlidir.⁴⁸ Bu dairesel devinimi sağlayarak değişikliği sağlayan tek şey Us (Akıl)'tur.⁴⁹

⁴⁶ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, (New York: Oxford University Press, 1983), s. 134.

⁴⁷ David J. Furley, "Parmenides of Elea", *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 48; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 1, (London: Search Press, 1946), s. 311.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), ss. 250-252.

⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s. 109.

Anaksagoras, bu Us kavramını Tanrı olarak nitelemekten uzak durmaktadır. Çünkü Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, Anaksagoras, evreni meydana getiren Akıl'dan ancak 'olaylar içinde beklenmedik bir yerde aniden ortaya çıkması' anlamında, birebir çevirisi 'makineden Tanrı' olan 'deus ex machina' olarak söz etmektedir.⁵⁰

Batı felsefesinde teleolojik delil ile ilgili tartışmalar köken itibarıyla Yunan felsefesine dayanan uzun bir tarihi kapsamaktadır.⁵¹ Hem düzen hem de amaç içerdiğinden dolayı, nizam ve gaye delili olarak da bilinen tasarım delili, en eski delil olmamakla birlikte, ilk defa Yunanlılarda Sokrates (M.Ö. 470-399) tarafından kullanılmıştır. Çünkü bir gayeye uygun hareket etmek hem iyi hem de en temel bir ilke olduğu için teleolojik delilin analogik temeli de esas anlamda gaye noktasına dayanmaktadır. Sokrates'e göre *akıl* her şeyin sebebi olması fikri akla uygundur. Yani bu düzenleyici *akıl*, düzenli bir insanın kütüphaneye kitapların isimlerini alfabetik sıraya uygun şekilde yerleştirmesi gibi, düzeni gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine getirir.⁵² Bu nedenle evren, doğmuş olanların en güzelidir ve yapıcısı da nedenlerin en mükemmeli.⁵³ Düzensiz gibi görünen durumlar da, temelde yatan mükemmel dairesel hareketlerin dışavurumları olarak açıklanabilir.⁵⁴ Platon, ilk maddenin doğal kabul edilmesinden dolayı, asıl doğal olanın akıl gerektiren ruh olduğunu ve buna bağlı olarak ilk yaratılanın ruh olduğunu düşünmektedir.⁵⁵ Ruh, kendi kendine hareket eder ve hareketlerin ana ilkesi olarak bütün değişim ve dönüşümün en eskisi ve en güçlüsü olur.

⁵⁰ Aristoteles, "Metafizik", çev. Ahmet Arslan, 1.Kitap, *Yazko-Felsefe dergileri*, s. 159.

⁵¹ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), s. 26.

⁵² Eflatun, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (Ankara: MEB, 1963), ss. 76-80.

⁵³ Eflatun, *Timaos*, çev. Lütfi Ay, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), s. 23.

⁵⁴ Peter Losin, "Plato and Platonism", *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), s. 125.

⁵⁵ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 2, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 891 d-892c, ss. 127-128.

Böylece ruh, varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olmuş olur.⁵⁶ Domino taşlarının oluşturduğu bir mekanizma gibi, ilk taş dokunulması ile tüm taşlar ilk verilen harekete uygun olarak dönüşür. Kısacası Platon'a göre, evren sadece aklın yani anlama ve kavrama kapasitesinin bir ürünü olduğu için anlaşılabilir ve bu kapasiteyi oluşturan akıl, kozmosu her zaman en iyi biçimde düzenler.⁵⁷

Dünyada sergilenen anlaşılır düzenin kaynağı olarak ilahi bir akıl işaret eden tasarım delilinin belki de kökeni fiziksel evrenin akıldan ayrı olarak anlaşılabilir olduğunu, akıllı bir varlığın hareket eden ve düzenleyen olduğunu iddia eden Platon (M.Ö. 428-348) düşüncesidir.⁵⁸ Öyle ki tasarım, felsefi literatürde argüman olarak ilk defa Platon'un *Timaeus*'unda ele alınmıştır.⁵⁹ Platon, maddi âlemdeki düzenin ilahi bir sanatçının işi olduğunu ve bu aklın kozmosun her alanında hareket ve düzeni bir bütün olarak açıkladığını ileri sürmüştür.⁶⁰

Platon'dan sonra Aristoteles (M.Ö. 384-322) de tasarım konusunda evrensel teleolojizme önem vererek analogik akıl yürütme ile ulaşabileceği akıllı ve amaçsal bir varlık olarak evrenin ilk hareketini Tanrı'yla açıklamaya çalışmaktadır.⁶¹ Aristo'ya göre, yaratılıştan garip olan şeyler ve rastlantılar dışında var olan veya meydana gelen her şey,

⁵⁶ Platon, *Yasalar*, 894 d-895 b-895 e, ss. 131-133.

⁵⁷ Losin, "Platon and Platonism", s. 125.

⁵⁸ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, (New York: Herder and Herder, 1971), s. 1.

⁵⁹ John Hick, *Philosophy of Religion*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963), s. 23.

⁶⁰ Brian Davies, "Design Arguments: Introduction", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. Brian Davies, (New York: Oxford University Press, 2000), s. 246.

⁶¹ Detaylı bilgi için bkz; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 271 b, s. 31; David Ross, *Aristoteles*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), s. 99; Richard Bodeüs, *The Colombia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, "Aristotle", (New York: Columbia University Press, 1999), s. 59; Edward Grant, "Aristotle and Aristotelianism", *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), s. 131; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), ss. 10-11.

bir erek/amaç için vardır veya meydana gelir.⁶² O, bir amacı olan doğal dünyayı, canlı bir organizma olarak görerek nihai sebeplerin de doğanın içinde olduğunu düşünmüştür.⁶³ Buna bağlı olarak Aristo'nun "Mükemmel gökyüzünün hareket ettiricisi de mükemmel olmalıdır" örneğinden hareketle "Mükemmel işleyen bir durumun yapıcısının da mükemmel olması gerekir" düşüncesi, analogik akıl yürütme yardımıyla fail insan yapımı ürünler aracılığıyla ulaşılabilecek mantıklı bir sonuçtur.⁶⁴ Tanrı, bütün var olanları düzenlemiştir, bu var olanlar içerisindeki insanı da düzenlemiş ve düzenlemiş olduğu doğaya tâbî kılıp, hareket vermiştir.⁶⁵

Platon ve Aristoteles'ten sonra Augustinus (354-430), gaye ve nizam delilini daha sistematik bir hale getirir. Augustinus'a göre her şey Tanrı'dandır. Buradan yola çıkarak insan duyuları ve anlak/ zekâ da Tanrı'dan gelmiştir. Her hangi bir olgu veya doğru önerme sonuç olarak Tanrı'dan geldiği için, bilimsel deney yoluyla kanıtlanamasa da salt Tanrı'dan geldiği için göz ardı edilmemesi gerekir. Fail insan, Tanrı'dan gelen bu anlama ve kavrama kapasitesi sayesinde, Tanrı'nın doğaya yerleştirdiği doğruları keşfetme yetisi⁶⁶ ile kendi gücünün yettiği ölçüde, amaçlı olarak nesneler üzerinde etkinlik gösterir. Nasıl ki fail insanın icat ettiği bir makine, yapıcısı hakkında bilgiler verir; daha üstün şekliyle doğa da eserleriyle müessirinin varlığını ve özelliklerini gösterir. Yaratılan

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), s. 72.

⁶³ John Hedley Brooke, "Natural Theology", *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), s. 67.

⁶⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 288 a-289 a, ss. 121-125; Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), ss. 145-146.

⁶⁵ Şaban Teoman Duralı, *Felsefe ve Bilimin Doğuşu; Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), ss. 93-94.

⁶⁶ Kenneth J. Howell, "Augustine of Hippo", *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), s. 153.

varlıklar fiilleriyle veya kendilerine özgü değişik hareketleriyle tabiri caizse birçok dilden konuşur gibi Yaratıcının bilgisini insanlara hatırlatmaktadır.⁶⁷

Boethius (480-524) da tasarım delili konusunda oldukça ciddi savunuları olan önemli bir düşündürdür. Teolojik meselelere yaklaşımının daha teknik ve diyalektik olması, sonraki nesilleri etkilemesinde önemli bir nokta olmuştur. Bu konuda aklın çabasını öncelikli tutmaktadır. Sanat terimlerinin kendi dilinde çoğaltılması konusunda da doğadan Tanrı'ya gitme konusunda yazdığı *De Natura Deorum* eseriyle ünlenen ve analogik delilde büyük öneme sahip olan Cicero'dan sonraki ikinci sırayı almaktadır.⁶⁸ Boethius'a göre, iyilik dümeni ile evreni yöneten Tanrı'nın doğada yarattığı iyiliğe uygun olarak davranan fail insan, Tanrı'nın kendisini yarattığı öze uygun davranmış olur.⁶⁹ Burada fail Tanrı ile fail insanın iyi faaliyetleri karşılaştırılmaktadır.

İbn Rüşd'ün (1126-1198) düşüncesinde Kur'an kaynaklı olduğunu söylediği teleolojik delil *inayet* ve *ihтира* delilleri olarak yer almaktadır. İlki, insana gösterilen inayeti ve bütün varlıkların bu *inayet* için olduğunu bilme yoludur. İnsan kâinata baktığında, kendi icat ettiği ürünler ile analogi yaparak, gördüğü varlıkların belli miktarlarda ve belli görevlerde, belli amaçlara göre yaratıldığını görmektedir. Böyle özellikleri olan varlıkların bir yaratıcısı ve tasarımcısı olmak zorundadır. Çünkü sanatın sanatçısının olduğuna inanmak akli bir zorunluluktur. Bir makinenin sanatçısı insan olduğu gibi doğanın da sanatçısı ancak Tanrı'dır. İkincisi ise cansız varlıklarda hayatın,

⁶⁷ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), s. 169.

⁶⁸ David Knowles, "Boethius, Anicius Manlius Severinus", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 329; Tuncay Akgün, "Boethius'ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil", *Dini Araştırmalar*, 18:46 (2015), s. 144; Boethius, *The Consolation of Philosophy*, (New York: The Modern Library, 1943), ss. 183-185.

⁶⁹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2017), ss. 181- 220.

hissi idraklerin ve aklın *ihтира* edildiği gibi var olan eşyanın da cevherlerinin ihtira olunmasından aşikâr olan husustur. İnayet, sözlük anlamıyla, bir konuya önem göstermek, bir mesele üzerinde önemle, dikkatle ve ısrarla durmak, bir işle önemle ilgilenmek, meşgul olmak anlamlarına gelmesinin yanında, delil olarak anlamı, insana verilen önemi ve her şeyin bu önemin ifadesi olarak yaratıldığını ifade eden, esas itibariye sebep ve illet fikridir.⁷⁰ İhtira ise, sözlük anlamıyla, yaratmak, örneği ve benzeri bulunmayan bir şey meydana getirmek anlamlarına gelmekle birlikte, sözlük anlamından da anladığımız gibi ihtira delili, yaratma/ hilkat delilidir.⁷¹ Yaratma delili denince akla hemen *hûdus* delili gelse de hudus delili daha çok madde ve cisim olmayan kuramsal

⁷⁰ İbn Rüşd'e göre inayet delili iki esas üzerine kuruludur; 1. İnsan ve kâinat birbirleriyle ahenkli iki varlıktır. Yani kâinatta hayvanlar, bitkiler, yıldızlar başta olmak üzere var olan her şey insanın varlığına uygundur. Örneğın, her insanın fark edebileceği kadar ulaşılması kolay olan, gökyüzünde bulunan güneş ve ay insanın varlığına ve ihtiyaçlarına uygunluğu bakımından ortaya çıkmaktadır. Bu hususta örneklerimizi çoğaltma imkânına sahibiz. Tanrı'yı tanımak ve bilmek isteyen kimselerin varlıklardaki faydaları araştırmaları, geçerli doğrudan bilgiye sahip olmalarını sağlayacaktır. 2. Bu uygunluk ve uyumluluk, bu durumu amaçlayan, niyet eden ve irade eden bir fail yönünden zorunludur. Bu uyum ahengin tesadüfi olmasının imkânsızlığından dolayı, ancak failin amaç ve iradesi ile bu uyum gerçekleşebilecektir. Uyum ve ahenk, düzen gerektiren, zorunlu bir akıllı tasarımcısı olan tasarımı göstermektedir; Detaylı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri, Faslu'l- Makâl El- Keşf An Minhâci'l- Edille*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), ss. 217- 219; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1994), ss. 250- 251.

⁷¹ Aynı şekilde ihtira delili de iki esas üzerinde kurulmaktadır; 1. Kâinatta ve olan tüm varlıklar ihtira olmuştur; yani yaratılmıştır. İbn Rüşd burada *Hacsüresinin 70. Ayetine* vurgu yaparak; "Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvardığınız kimseler bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için hepsi bir araya gelse bile..." (Hac, 22/ 73), insanlar ve hayvanları özellikle vurgulamaktadır. Kâinata baktığımızda içlerinde hayatın meydana geldiği bir takım cansız varlıklar görmekteyiz. Bundan dolayı bu hayatı yaratan ve çok değerli canlılara ihsan eden bir yüce varlık olmak zorundadır. O da hiç şüphesi Tanrı'dır. Canlı varlıkların hizmetine verilmiş itaatkâr cansız varlıkları, memurun amiri olması şarttır mukabilinden, müsahhar kılan bir varlığın olması zorunludur. 2. İhtira olunan yani yaratılan her varlığın mutlaka bir nedeni vardır. Özetle, ihtira edilen bir varlığın mutlaka ihtira eden bir faili olmak zorundadır. Yaratma mefhumunun/ ihtirain hakikatının tam anlaşılması için eşyanın hakikati bilinmesi gerekmektedir. Eşyanın hakikati bilinirse, ihtirain hakikati bilinecektir; ihtirain hakikati de bilinince Yüce Yaratıcıya ulaşılacaktır. Detaylı bilgi için bkz; İbn Rüşd, *Felsefe-Din ilişkileri*, ss. 217-219; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, ss. 250- 251.

yönünü ele alırken; ihtira delili, herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılan ameli ve somut yönünü konu almaktadır.⁷²

İbn Rüşd'e göre felsefenin özü teleolojik delilin de temelini oluşturan, genel anlamda yaratıcıya delalet etmeleri bakımından var olanları incelemektir. Yani, ancak yaratılanların nasıl yaratıldığına dair bilgi ile tasarım üzerinden sanatçısına varılabilir. Aynı şekilde Kur'an da, insanlardan evrenin varoluş özelliklerini araştırıp, kıyas-ı akli ile yaratıcıya ulaşmalarını istemektedir.⁷³

Batı dünyasında teleolojik delil, İslam dünyasında gaye ve nizam delili olarak bilinen delil St. Thomas Aquinas (1224-1274)'ın kullandığı beşinci yoldur.⁷⁴ Bu yol da, âlemdeki düzenin bir açıklaması olan gaye eksenli bir analogik teleolojik delildir.⁷⁵ Bu delile göre, tabiattaki akıldan yoksun varlıklar, en iyi sonuçları elde etmek için bir amaca doğru hareket etmektedirler. Onların amaçlarına ulaşmaları da rastlantı sonucu değil, bir düzenin sonucudur. Çünkü Aquinas'a göre bilgi ancak bilgelik ve akılla donatılmış bir varlık tarafından yönetildiğinde bir sonuca ulaşabilir. Görülmektedir ki Aquinas, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusundaki beş yolundan özellikle beşincisiyle Tanrı'ya olan inancı, akıl ile doğrulamaktadır. Bu yol ile de doğa felsefesi ile Hristiyan teizminin tutarlılığını göstermeye çalışmaktadır.⁷⁶ Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinde beşinci yoldan şu şekilde bahsetmektedir:

⁷² İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri*, ss. 216-217.

⁷³ Araf/185: "Göklerin ve yerin hükümlerine, Allah'ın yarattığı her şeye ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bakmıyorlar mı...", *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meal*, haz. Hasip Asutay, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014). (Ayrıca: Bakara / 20-21, Al-i İmran / 191, En'am / 75, A'raf / 185, hac / 73, Furkan / 61, Nebe / 6-10, Ğaşiye / 17- 20, Tarık / 5-6)

⁷⁴ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), ss. 35-40.

⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), s. 87.

⁷⁶ Broke, "Natural Theology", s. 67.

Beşinci yol, dünyanın yönetiminden alınmıştır. Doğal cisimler gibi akıldan yoksun olan şeylerin, en iyi sonucu elde etmek için her zaman veya neredeyse her zaman aynı şekilde davranmaları üzerinden yola çıkarak, bir amaç için hareket ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla tesadüfen değil, tasarlanan şekilde amaçlarına ulaştıkları açıktır. Bilgi ve akıl sahibi olan bir varlık tarafından yönlendirilmeden, akıldan yoksun hiçbir varlık bir amaca yönelemez; hedef ok ile okçu tarafından vurulur. Bu nedenle, tüm doğal şeyleri amaçlarına doğru yönlendiren bir akıllı varlık vardır ve biz buna Tanrı diyoruz.⁷⁷

Aquinas'ın beşinci yoluna göre, akıl sahibi olmayan hiçbir varlıktan gaye beklenmesinin mümkün olmamasına rağmen analogik akıl yürütme ile doğadaki cansız varlıklarda açıkça bir gayeliliğin görünmesi, akıl sahibi Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktadır.⁷⁸ Kısacası, her şey kendi amacına doğru hareket etme konusunda doğal bir eğilime sahiptir. Doğada düzen hâkimdir ve bu düzenlemeler bir düzenleyicinin eseridir. Bundan dolayı varlıkların amaçlarına doğru yönelmeleri bir düzenleyiciye, yani Tanrı'ya işaret etmektedir.

Teleolojik delil dünyanın tasarlanmış ve amaçlanmış görünen yönlerinin olduğu düşüncesini genellikle insan tasarım durumlarına benzer olasılıklarla ortaya koyan, en makul açıklamanın evrenin amaç sahibi ve akıllı bir tasarımcısı veya yaratıcısı olduğunu ortaya koymaya çalışan bir delildir.⁷⁹ Buradan hareketle belli öncüller formüle edilebilir:

1. Doğa belli başlı birçok tasarım örneği içermektedir.
2. Tasarım örnekleri de doğal olarak akıl sahibi bir tasarımcının eseridir. (Analoji)
3. Bundan dolayı doğa, büyük ihtimalle bir tasarımcının eseridir.⁸⁰

⁷⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province, 1, "The Existence of God", (Indiana, Notre Dame: Christian Classics, 1981), s. 14.

⁷⁸ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 40.

⁷⁹ Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 911.

⁸⁰ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, (Illinois: Academic InterVarsity Press, 2009), s. 80.

Ayrıca tasarım argümanını özel olarak sadece “analojik bir argüman” olarak düşünen Plantinga da daha net bir şekilde anlaşılabilir bir şekilde bir öncüller şeması kurmuştur:

1. İnsan icadı/ ürünleri, akıllı tasarım ürünleridir.
2. Evren de insan icadı üretimini andırmaktadır.
3. Buradan hareketle evren, muhtemelen akıllı bir tasarımın ürünüdür.
4. Sonuç olarak da, evrenin yaratıcısı muhtemelen akıllı bir varlıktır.⁸¹

1.2. Teleoloji

Teleoloji kelimesi, Yunanca *telos* ve *logos* kelimelerinin birleşmesinden meydana gelir. ‘Telos’, amaç/ hedef veya gaye anlamlarına gelmekte; ‘Logos’ ise söz, düşünce, konuşma ve ilke anlamlarına gelmektedir.⁸² Telos ve logos kelimelerinin birleşiminden meydana gelen teleoloji, modern felsefenin bir özelliği olarak amaçların veya gayelerin araştırılmasıdır. Kısaca teleoloji, sistemlerin hedeflerine ulaşmalarına katkıda bulunarak şeyleri ve özellikleri dikkate almaya çalışan; amaç, hedef, tamamlama, görev ya da mükemmellik için kullanılan Yunanca bir sözcüktür.⁸³ Varlıkların gayeselliğini ‘teleoloji’ ifade ederken; varlıkların yararlarından veya işlevselliğinden yola çıkılarak Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışma ise “teleolojik delil”i ifade eder.⁸⁴

Teleolojinin genel olarak amaçlı veya hedefe yönelik faaliyet olarak tanımlanmasında, kasıtlı olup olmadığını veya herhangi bir bilinç içerip içermediği sorusunu açık bırakmak için bazı filozoflar ‘amaca yönelik’ veya ‘amaçlı’ eylem tanımlarını önererek (R.B. Braithwaite, R.B. Perry, E.S. Russell, A. Hofstadter) her

⁸¹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 97.

⁸² Joseph Desjardins, “Teleology”, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott, Robert Frodeman, (Michigan, Farmington Hills: Macmillan Reference, 2008), s. 310

⁸³ Honderich, *The Oxford Companion To Philosophy*, s. 911.

⁸⁴ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), s. 64.

amaçlı durumun bilinç içermesi gerekmediğini iddia etmekle birlikte, bir eylemin amaçlılık taşıyıp taşımadığını gösteren bir takım şartların olması gerektiğini düşünürler. Örneğin, Braithwaite'e göre, değişen şartlar altında amaca ulaşmada kararlı olmak, eylemdeki amaçlılığı belirlemektedir.⁸⁵ Bir başka açıdan da, amaçlı eylem sadece insanlarda değil, hayvanlarda ve kendi kendine güdümlü füzeler gibi cansız maddelerde de görülebilir. Örneğin, hedefine doğru ayarlanmış bir füze, dışarıdan herhangi bir sorunla karşılaşmadığı sürece, bilinçsiz bir şekilde amacına doğru hareket edecektir. Fakat kanaatimize göre bu da insanın kendi amacını göstermektedir. Çünkü sadece insanların ve bazı hayvanların⁸⁶ bilinçli bir şekilde amaca yönelik eylemleri bulunmaktadır. Yani bir makinenin amacına yönelik hareketi, ona o amacı yükleyen amaç sahibi bilinçli bir faili gösterir. Bu doğrultuda, kendisine niçin sorusunun sorulabildiği ve cevabında bir gayebilimi yani teleolojiyi gösteren en açık konu, insan fiilleri veya eylemleridir. Fakat bu gayebilim insan ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir alana sahiptir. Teleolojik düzenin geneli canlı organizmalara aittir. Örneğin, hayvanların anatomik yapılarının ve içgüdüsel faaliyetlerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına uygun durumları çok yaygın bir gözlemdir. Köpek ve kurt gibi avının peşinden koşan etçil hayvanların kulakları, avından gelecek seslere odaklanacak şekilde öne doğru bakarken; av olarak izlenen tavşan ve geyik gibi otçul hayvanların kulakları ise avcılarının seslerine odaklanacak şekilde geriye doğru bakar. Mevsim değişikliklerinde kuşların sıcak ülkelere göç etmesi, arıların petek ve bal yapması, örümceklerin avlanmak için ağ kurması, yavru deniz kaplumbağaların yumurtalarından çıkar çıkmaz denize doğru hareket etmesi gibi

⁸⁵ Morton Beckner, "Teleology", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 9, (Stamford: Macmillan Reference, 2005), ss. 384-385.

⁸⁶ Haluk Aşar, "Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları", *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 30 (2018), s. 249.

hayvanlarda bulunan içgüdüsel davranış özellikleri de daha çarpıcı bir şekilde gaye-bilime kanıt olarak gösterilebilecek örneklerdir.⁸⁷

Gözleme dayalı akıl yürütme ile evrenden yola çıkarak, evrendeki düzenlilik fenomenlerinden hareketle diğer bir fail olarak gördüğümüz ve ifade ettiğimiz insanın ürettiği ürünler arasında yapılan analogi sonucu Tanrı ve insan faillerinin mukayesesi ile yakından şahit olduğumuz insan faili ürünlerinden aslında yine yakından şahit olduğumuz fakat yalnızca akıl yürütme ile ulaşabileceğimiz evrendeki düzenliliğe ulaşmamız sağlanır. Gökyüzü, yeryüzü ve ikisi arasındaki her şey yani evren, bir amaçlılık zinciri içerisinde düzenlenlenmiş; plan, niyet ve tasarım içeren, bilimsel yasalara göre kurulmuş ve merkezine insan yerleştirilmiş ve Tanrı tarafından meydana getirilmiş düzenli ve uyumlu bir bütün olarak düşünülen varlıklar toplamıdır. Evrendeki bitkiler büyümekte, hayvanlar hayatlarını sürdürmekte, güneş ve ay ısıtıp aydınlatmakta, yıldızlar gökyüzünü süslemekte vs., yani hiçbir yerde düzensizlik ve başıbozukluk görünmemektedir.⁸⁸

Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda ontolojik delilin daha geçerli ve sağlam olduğunu düşünen, teleolojik delilin kozmolojik ve ontolojik delilden daha başarılı olmadığını iddia eden ve teleolojik delili sırf analogik delil olarak değerlendiren Alvin Plantinga'ya göre, teleolojik delilin iddiaları çok güçlü olmamasının yanında tamamen önemsiz veya göz ardı edilebilir değildir.⁸⁹ Teleolojik delilin kusurlarının olduğunu düşünen Plantinga'ya göre, analogik pozisyon bu kusurlara iyi cevap vermektedir. Çünkü o, analogi ile insanlar arasında diğer zihinlere olan inancın rasyonel olduğunu düşünmektedir. Eğer analogi ile diğer zihinlere olan inanç rasyonel ise, analogi yoluyla

⁸⁷ William P. Alston, "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, 8, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 84.

⁸⁸ Salih Gürdal, *Din Nedir*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1984), s. 43.

⁸⁹ Plantinga, *God And Other Minds*, ss. 109-111.

doğadan hareketle Tanrı'sal zihne olan inanç da rasyonel olacaktır.⁹⁰ Teleolojik delilin analogik temeline göre, sossuz güç ve kudret sahibi, tamamen özgür, bedensiz ve rasyonel/akıllı bir varlık olan Tanrı, evreni şahit olduğumuz mevcut şekliyle yaratmıştır. Tanrı, en başta insanın ve tüm canlıların oluşmasına imkân tanıyacak fiziki kanunları meydana getirmekle, evreni mükemmel bir şekilde tasarlayıp yaratmıştır.⁹¹

Plantinga'ya göre, teleolojik delil ve özelde analogik versiyonu, evrendeki düzenden hareketle, evrenin düzen koyucu nedeni olarak Tanrı'nın varlığını çıkarsamaya çalışan güncel ve bilimsel bir delildir. Günceldir; çünkü herkesin kolayca ulaşabileceği evrenden, evrendeki düzen ve amaçtan yola çıkar; bilimseldir, çünkü evrendeki ve evrene dâhil olan insandaki, ampirik yöntem ile ulaşılabilen, amaç gerektiren bir düzenden hareket eder. İnsanlığın ortak nedeni ile en eski, en açık ve en uyumlu olan delildir. Her ne kadar güçlü ve ampirik olsa da spekülasyonlara da neden olmamış değildir. Plantinga'ya göre, teleolojik delilin pek çok açıdan tartışılması ve değerlendirilmesi ontolojik ve kozmolojik delillerden daha zordur.⁹²

1.3. Analoji

Analoji kavramı, Grekçe bir terim olup 'ana: göre' ve 'logos: oran' kelimelerinin birleşimi ile oluşan kelimedir.⁹³ Temsil anlamında analogi hem bir şeyin öncesini ve sonrasını veya o şeyin bir parçası ile diğer bir parçası arasında ortak bir mana bularak karşılaştırma üzerine hem de iki şeyin karşılaştırılması ile ortak sebeplerinden dolayı

⁹⁰ Plantinga, *a.g.e.*, ss. 268-271.

⁹¹ Ross Hugh, "Time and the Physics of Sin", *What God Knows*, ed. Harry Lee Poe and J. Stanley Mattson, (McLennan, Waco: Baylor University Press, 2005), s. 157.

⁹² Plantinga, *a.g.e.*, s. 95.

⁹³ Agâh Sırrı Levend, *Türk Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: Devlet Kitapları Müdürlüğü Milli Eğitim Basımevi, 1966), s. 425.

birinde bulunan bir hükmü diğesinde de bulmak üzere yapılan bir akıl yürütmedir.⁹⁴ Esas anlamıyla iki veya daha fazla şeyi karşılaştırarak aralarında ortaklık bulmaktır. Birbirine benzeyen veya birbirini andıran iki şeyin birbiriyle ilişkisi söz konusudur. Analoji yani diğ bir adıyla ‘temsil’ Georges Cuvier (1769-1832)’e göre, iki mümasil (benzeyen) organizmanın birbirleriyle olan ilişkisini ifade eder. Aynı bağlantılı hâl üzerinde bulunan bir bütünün parçalarının farklı organizmalarda ifade ettikleri bir şeyin karşılığı olma ölçüsünü belirler.⁹⁵

Tanrı ile yaratılanlar arasında yapılan analogik akıl yürütme, Tanrı’nın zatı değil, nitelikleri esasına dayanmaktadır. Yani analogi yaparken bire bir benzerlik veya eşitlik söz konusu değildir. Eric L. Mascall (1905-1993)’ın analogiye verdiği anlam *teleolojik analogik delili* savunma açısından oldukça değerlidir. Ona göre de eşitlik işaretleri gerçek anlamda bir eşitliği temsil etmemektedir.⁹⁶ Tanımının temelinde de görüldüğü gibi analogide esas olarak kabul edilen, niteliklerin bir takım özellikleri benzer iken bir takım özelliklerinin de farklı olmasıdır. İki varlık veya şey arasında analogik bağlantı kurulması, o iki şeyin benzer özelliklerinin yanında farklı özelliklerinin de bulunmasını gerektirir. Yani analogi, benzerlik ve farklılıkların karşılaştırılması sonucu meydana gelen iki şey arasındaki benzerlik ile kurulan bağlantı sonucu doğru ve geçerli sonuçların elde edilmesine yardımcı olan bir akıl yürütmedir.

Yani analogide dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, tamamen benzer olmayan nesnelerin belirli yanları, ilişkileri ve özellikleri arasında benzerlik kurulup sonuçlara varılarak gerçekleşen bir karşılaştırma olmasıdır. Bundan dolayı çalışma konumuz açısından insanın Tanrı’ya benzetilerek antropomorfizm eleştirisi gibi problemler

⁹⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 161.

⁹⁵ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, 1, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), ss. 133-134.

⁹⁶ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1999), s. 95.

gösterilen yanlar ve yapılan eleştiriler giderilebilecek niteliktedir. Felsefi literatürde analogilerin sınırları hakkında çok şey söylenmiş olsa da analoginin ufuk açıcı boyutları olduğundan birçok alanda kullanılmıştır.⁹⁷ Analoginin problemleri çözme rolü geçmişten günümüze hala devam etmekle birlikte gerek araştırma faaliyetlerinde gerekse ispat konularında da önemi büyüktür. Örneğin, bilimde Christiaan Huygens (1629-1695), ışık ve ses titreşimleri arasında analogi kurarak, ışığın bir dalga olduğu bilgisine ulaşmıştır. Fakat analogi, problem çözme konusunda ne kadar etkili olsa da bazı düşüncelere göre ispatın yerini tutmaz. Çünkü analogi aracılığıyla ulaşılan sonuçlar ancak bir olasılığı gösterebilir.⁹⁸ Yani tamamen benzemeyen iki şey arasında benzerlik bulunması ile varılan sonuç, o şeyin olabilme ihtimalini gösterecektir. Fakat önemli olan bu ihtimalin yüksek mi yoksa düşük olduğudur. Kesin bir şekilde doğru olduğunu göstermek sadece analogi argümanı ile mümkün değildir.

Analojik bilgi edinme yolu ile elde edilecek olan olasılık derecesini güçlendirmek için belli başlı şartlar vardır. Bu şartlardan kısaca bahsetmek analojik teleolojik delili savunma açısından da yararlı olacaktır. Şöyle ki:

1. Analogi, karşılaştırılan öğelerin temel çizgilerine ve mümkün olduğu kadar en ince ayrıntısına kadar ortak özelliklerine dayandırılmalıdır.
2. Analogide karşılaştırma sonucu üzerinde durulan nitelik ile öğelerin ortak nitelikleri arasında mümkün en yüksek sayıda bağlantı bulunmalıdır; benzetilen şeyler arasında benzerlik ne kadar fazlaysa, delil de o ölçüde güçlü olacaktır.
3. Analogi, gelişigüzel, öylesine herhangi bir bakımdan değil, belirli bir bağlantı bulunan öğeler arasında benzerlik kurmak için kullanılmalıdır.

⁹⁷ Caner Taslaman, *Tanrı Parçacığı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s. 33.

⁹⁸ M. Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1972), s. 28.

4. Analoginin amacı doğrudan ögeler arasında benzerlik kurmak olduğu için, ögeler arasında var olan farklılıkların da belirtilmesi ve bu farklılıkların araştırma konusu yapılması gerekmektedir.⁹⁹

İnsan dilinin sahip olduğu beşerî kökeni yok saymak veya saymamak da sorun ortaya çıkarabilir niteliktedir. Çünkü insani dilin, insani kökenden arındırılması sonucu, artık insan için insani dil olamayacağı için Tanrı'dan söz etmesi; insani kökenden arındırılmasa da sonlu tasvirlerle Tanrı'ya uygulanması mümkün olmayacaktır. Bu durumda kişi, kendi tecrübelerinden yola çıkarak Tanrı'yı tanımlamaya ve anlamaya çalıştığında antropomorfizme gidebilirken; kapalı bir anlam kullanarak da Tanrı ile ilgili sözlerinin anlamı bilinemez olduğundan bir şekilde agnostisizme gidebilir. Yani, Tanrı'nın her şeyden farklı olduğu düşünüldüğünde de anlamlı bir şekilde konuşmak mümkün olmayacaktır. Zamansal ve mekânsal bir konuma sahip olmayan, her şeyin başı ve sonu olan ve zihnen inanılan bir varlığı tanımlamak kolay değildir.¹⁰⁰

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için teleolojik delile başvuran önemli düşünürler arasında yer alan, skolastik çağın en büyük düşünürü olarak kabul edilen¹⁰¹ Aquinas da, Tanrı hakkında nasıl doğru konuşulabilir, sorusunu değerli bulmakta¹⁰² ve bu konuda mantıklı konuşabilme yolunun analogik akıl yürütme ile gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Böylece o, Tanrı'nın özde ne olduğunun açıklanamadığına, fakat yaratılmışlar üzerinden analogi yardımı ile Tanrı'nın anlaşılabilirliğine inanmaktadır. Onun bu konudaki çıkış noktası, kullanılan kelimelerin Tanrı ve yaratılmışlar hakkında

⁹⁹ Rosenthal ve Yudin, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁰⁰ Brian Davies, "The Limits of Language and the Notion of Analogy", *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump, (New York: Oxford University Press, 2012), s. 512.

¹⁰¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), s. 151.

¹⁰² Davies, "The Limits of Language and the Notion of Analogy", s. 512.

‘tek anlamlı (*univocal*)’ mı yoksa ‘çok anlamlı (*equivocal*)’ mı kullanılabileceği sorunsalıdır.¹⁰³

Aquinas’ın Tanrı’nın varlığının ve doğasının dikkate alınması konusunda hem kutsal yazılardan hem doğadan hem de insanın deneyim ve tecrübelerinden yola çıkması önemlidir. O, doğa felsefesi metafizikten önce geldiği için yaratıkların bilgisini ilahi bilgiden önce yerleştirir. İnsan doğal aklın ışığı altında Tanrı kavramını araştırıp tanrısal hakikatlerin bilgisine ulaşarak Tanrı’yı tanıyabilir. Maddi olmayan bir cevher olarak Tanrı’nın ne olduğunu bilmenin mümkün olmamasının yanında zaten bütün varoluş Tanrı’nın varlığını ispat etmektedir. Aquinas’a göre ‘Tanrı’ kelimesi, her şeyin üzerinde olan ve her şeyin kaynağı olmakla birlikte ayrıca onlardan bütünüyle de farklı bir şeyi tasvir ederek ilahi karakteri ifade etmektedir.¹⁰⁴

Tanrı’yı varlık olarak doğrudan doğruya araştırmak mümkün olmadığından, Tanrı’ya ilişkin bilgiye ulaşabilmek için, ilk olarak duyu ve tecrübelerden yola çıkarak doğal yapıdaki olası aşkın sebepleri göstermeye çalışmak gerekmektedir. Aquinas’a göre manevi varlıklar da dâhil olmak üzere tüm bilgiler duyu yoluyla gelir. Bundan dolayı, Tanrı’ya dair bilgilerimiz de algıladığımız nesnelere dayalı olacaktır.¹⁰⁵ Fakat problem şu ki Tanrı basit bir varlık ikenyaratılan varlıklar bileşiktir.¹⁰⁶ Bundan dolayı yaratılmışlardan hareketle yaratıcıyı anlamaya çalışmak çok dikkat gerektiren bir yoldur.

Aquinas’ın düşüncesinde, sonsuz Tanrı ile sonlu eserleri arasındaki anlam zorluğu önerilen analogi doktrini, sonludan sonsuza doğru analogik yükseliş, sonlu ve sonsuz

¹⁰³ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1993), s. 25.

¹⁰⁴ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (New York: Benziger Bros. 1948), ss. 63-64.

¹⁰⁵ Stephan F. Brown, “Thomas Aquinas”, *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, (New York: Columbia University Press, 1999), ss. 253-254.

¹⁰⁶ Brian Davies, *Thought of Thomas Aquinas*, (New York: Clarendon Paperbacks Press, 1993), s. 70.

arasında belirtilmesi gereken metafizik ilişki ile ontolojik akrabalık/benzerlik (*ontological kinship*) algısına dayanır.¹⁰⁷ Nedensellik prensibi ile ilgili olan bu akrabalık yasası (*law of kinship*) sayesinde, analojik yöntem ile sonludan sonsuzun ne kadar öngörülebilir olduğu çıkarılmaktadır. Sonlu ile sonsuz arasında tanımlanan karakteristik özellik bağımlılık ilişkisidir. Sonsuz niteliklere aşkın bir şekilde sahip olsa da sonlunun gerçekliğinden yola çıkılarak, sonsuzun varlığı ve statüsü belirlenebilir. Aquinas için analojik yöntem, kesin doğru olandan değil, tam anlamıyla tahminden bahsetmektedir.¹⁰⁸

Aquinas, Tanrı'nın sonsuz olduğunu ve O'nu tam anlamıyla kavramanın mümkün olmadığını kabul etmemenin yanında, anlamlı bir şekilde yaratılmışlar üzerinden Tanrı'nın anlaşılabilirliğine inanmaktadır. Mesela Tanrı hakkında kullanılan bilge/âlim terimi, içeriğini yeterli miktarda tanımlamanın mümkün olmadığı şekilde Tanrı'nın insanlardan daha yüksek sonsuz derecede bilgeliğe sahip olduğu kastedilmektedir. Analojik tahminde önemli olan nokta kelimelerin farklı şekilde kullanılabilmesidir.¹⁰⁹ Mesela sevgi kelimesinin birçok farklı anlam ve derecede kullanabilmesi gibi bir kelime de aynı şekliyle hem Tanrı hem de insan için farklı derecelerde kullanılabilir.

Tanrı'nın anlaşılmasının muğlaklığına dikkat çekenlerin aksine Aquinas, Tanrı'nın insanın anlayışını ve kavrayışını aşacağını ama bunun yanında mantıklı bir sonuca varılacağını iddia etmektedir.¹¹⁰ Tanrı hakkındaki bilgilerin algılanılan nesnelere dayanması, doğadan insan ürünlerine yapılan atıfla analoji yardımıyla Tanrı'ya gidileceği anlamına gelmektedir. Doğadan hareketle yaratılmışlar ile Tanrı için kullanılan

¹⁰⁷ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, (London: George Allen and Unwin Press, 1958), ss. 173-175.

¹⁰⁸ Fakhry, *a.g.e.*, ss. 176-179.

¹⁰⁹ Davies, "The Limits of Language and the Notion of Analogy", ss. 516-517.

¹¹⁰ Frederick C. Copleston, *Aquinas*, (London: A Pelican Book, 1957), ss. 131-132.

kelimelerin (tek-anlam / çok-anlam) ne anlama geldiği Tanrı'nın anlaşılması açısından önemlidir. Aquinas'a göre hiçbir kelime, hem Tanrı'yı hem de yaratılmışları kapsayacak şekilde tek-anlamlı olarak kullanılamaz. Tanrı hakkında sonlu insanın kullandığı kelimeler, kelimenin anlamıyla sınırlı kalmayıp anlamını aşmaktadır. En basitinden insan ürünü bir saate baktığımızda yapıcısının sahip olduğunu düşündüğümüz bilgi veya güç kelimesi, hem Tanrı hem de insanlar için aynı kelimeyi ifade etmeyeceğinden, tek-anlamlı olarak kullanılamaz.¹¹¹ Aquinas, hem Tanrı hem de yaratılmışlar için tek-anlamlılığın yanında çok-anlamlılığın da kullanılamayacağını düşünür. Çünkü Tanrı hakkında çok-anlamlı kelimeler kullanmak, anlam kapalılığına neden olur ve Tanrı hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmamıza izin vermez.¹¹² Çok-anlam agnostisizme; tek-anlam da antropomorfizme neden olacağından hem agnostisizme hem de antropomorfizme düşmemek için mantıksal olarak orta bir yol bulmak gerekecektir. Bu orta yol da ona göre ancak analogi olacaktır. Maddi olmayan akıllı bir varlık olan Tanrı ne gözlemlenebilir ve ne de işaret edilebilir olduğundan, teleolojik delil yardımıyla, Tanrı'nın insanların ancak deneyim alanına giren faaliyetlerinin etkilerine dikkat çekilebilir.¹¹³

İnsan bilgisi kusurlu ve yetersiz olduğu için, Aquinas da, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrımı gözeterek¹¹⁴ Tanrı hakkında düşünme ve konuşmaya yardımcı olabilecek tek mantıklı yolun ancak analogi olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, analogik tahmin, çözülemez bir ikilem gibi görünen şeyin geleneksel olarak kabul edilen bir çözümüdür.¹¹⁵ Yaratılmışların Tanrı ile gerçek ilişkileri olduğunda, yaratılmışlar Tanrı'ya bağımlıdırlar

¹¹¹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 63.

¹¹² Aquinas, *Summa Theologica*, s. 64.

¹¹³ Copleston, *Aquinas*, s. 133.

¹¹⁴ Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), s. 111.

¹¹⁵ Eleonore Stump, *Aquinas*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group Press, 2005), s. 146.

ve mükemmelliklerini Tanrı'dan alırlar. Teleolojik analogik delilden hareketle akıl, düzen, bilgi, iyilik gibi özellikler Tanrı'da üstün ve sonsuz derecede var olmasının yanında yaratılmışlarda da vardır.¹¹⁶ Tanrı ve yaratılanları nitelendiren durumlar, analogi ile belli bir sıraya göre kullanılır.¹¹⁷

Metafor ve analogi, 'benzetme' anlamında birbirlerine benzer gibi görünseler de aynı değildirler. Analogide şekilsel ve somut anlamda daha basit bir benzetme söz konusu iken, metaforunda ise işlevsel ve soyut anlamda daha karmaşık bir benzerlik bulunmaktadır. Örneğin, analogide ceviz ile beyin birbirine benzetildiğinde, yüz kişiden yüzü de bu benzetmeyi yapabilir. Ama metafordaki gibi beyin bir ülkeye benzetildiğinde, birçok kimse aynı anda bu benzetmeyi yapamayabilir. Teleolojik delil açısından bir karşılaştırma yapacak olursak; analogik akıl yürütmede Tanrı'nın eserleri ile insan ürünleri arasında somut olarak bir benzetme yapılır; metaforik akıl yürütmede ise, örneğin, Tanrı'nın bir çobana benzetilmesinden söz edilebilir.¹¹⁸

Metafor, anlaşılma noktasında birtakım sıkıntılar meydana getirebilecek karmaşıklıkta olduğu için analogik akıl yürütme metafora kıyasla daha çok geçerliliği olabilecek bir yöntemdir. Örneğin, Tanrı'nın sağlam bir kaleye benzetilmesi metafordur ve bu ifadenin sonrasında Tanrı'nın taştan mı yapıldığı gibi saçma soruların sorulması muhtemel olacaktır.¹¹⁹ Tanrı hakkında konuşmanın zorluğunu dikkate alan bazı düşünürler özellikle olumsuzlama ve analogi yöntemlerinden yardım almaya çalışmışlardır. Böylece Tanrı'yı yanlış betimleme korkusu Tanrı'nın bilinemez olduğu düşüncesini savunmuş, Tanrı'nın ne olmadığını söylemeye çalışarak anlamlı bir konuşma

¹¹⁶ Copleston, *Aquinas*, s. 130.

¹¹⁷ Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, (2002), s. 64.

¹¹⁸ *Kutsal Kitap*, Mezmur, 23:1, (İstanbul: Orhan Matbaacılık, 2001), s. 690.

¹¹⁹ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, ss. 22-23.

yapabileceklerini düşünmüşlerdir. Bu konuda Musa bin Meymun (1135-1204), olumsuzlama yoluyla Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu savunanların önde gelenlerinden biridir. Ona göre, olumlayıcı ifadelerin kullanılması Tanrı hakkında uygun bir bilgi sağlamayacağı gibi, kişinin Tanrı inancını da kaybettiğini gösterir.¹²⁰

Musa bin Meymun, analogi argümanının temelinde yer alan yaratılandan yaratıcıya doğru hareket şeklindeki beşere ait bir durumun Tanrı'ya atfedilmesinin putperestliğe götüreceği düşüncesiyle delili reddetmektedir.¹²¹ Bu konudaki eleştirel bakış açısına rağmen Musa bin Meymun'un teleolojideki analogik akıl yürütmeyi savunan Aquinas'ın düşünce dünyasına önemli bir etkisi de vardır.¹²² Aquinas'a göre, tek-anlam, çok-anlam ve analogik anlamlar arasındaki ayrım, literal söylem biçimleri arasındaki ayrımdır.¹²³ Bu, Tanrı'nın iyiliğinin, yarattığı iyi şeylere bağlı olan bir iyilik olduğu veya sadece sözcüklerle ifade edilmesi gerektiği anlamına gelmez; Tanrı, ne yarattığına bakılmaksızın, her şeyiyle doğası gereği iyidir.¹²⁴ Çünkü Tanrı iyi şeyler yarattığı için iyidir, ifadesi; Tanrı, bedensel şeyler yaratır, o zaman bedenseldir, ifadelerine kadar insanı götürebilir. Kanaatimizce olumsuzlama yöntemi, insanı Tanrı'yı anlama yolunda tatmin etmekten ziyade çıkmazlara götürebilecek bir yöntemdir.

Geleneksel teoloji bağlamında iki tür analogi vardır: İsnat Analogisi ve Orantı Analogisi. İsnat Analogisi, büyük ölçüde birbirinden farklı iki benzer arasındaki ilişkiyi içerir. Burada söz konusu olan ve aradaki bağlantıyı sağlamaya çalışan nitelik,

¹²⁰ Davies, *a.g.e.*, s. 23-24.

¹²¹ Hatice Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), s. 91.

¹²² David Novak, "Maimonides And Aquinas On Natural Law", *St. Thomas Aquinas And the Natural Law Tradition*, ed. John Goyette, Mark S. Latkovic and Richard S. Myers, (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), s. 43.

¹²³ Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 70.

¹²⁴ Davies, "The Limits of Language and the Notion of Analogy", ss. 513- 514.

benzerlerden birine biçimsel, yani tümüyle özel ve gerçek anlamda yüklenirken; öteki benzeyene sadece türemiş veya nisbî anlamda yüklenir. İsnat kelime anlamı itibariyle bir düşünceyi veya bir konuyu bir sebep veya kişiye dayandırma, atfetme, yükleme demektir. Örneğin, ‘sağlıklı’ sıfatı hem insaa hem de bir dinlenme istasyonuna yüklenebilir özelliktedir. İnsan gerçek anlamda sağlıklı iken; dinlenme istasyonu türemiş anlamda, benzerlerden biri olan insana sağlıklı olmada katkı sağladığı için potansiyel olarak sağlıklıdır. Benzeyenlerin Tanrı ve insan olduğu bir analojinin temelinde insanın Tanrı ile arasında nedensellik ilişkisinin kurulması esasında isnat analojisi yoluyla Tanrı’nın sonlu şeylerin nedeni olduğu olgusuna dayanılır. Fakat bu analogi çeşidi, kişiye daha önce bilmediği yeni bir şey söylemez. Yani Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusunda sahip olduğu niteliklere başvurarak bilgi vermesi ile teiste Tanrı hakkında önceden kabul etmediği bir şey söylemiş olmaz. Oysaki analojinin doğruluğu aydınlattığı ilişkinin gerçekliğine bağlı olarak kanıtlanır.¹²⁵ Bu durumda isnat analojisi, fiziki dünyanın nedeni olan Tanrı’ya bütün mümkün yüklemeleri (sıcak-soğuk, ağır-hafif vs.) yüklemeye çalışabilir. Çünkü isnat analojisine göre, bir şeyin nedeni olmak, bir şey tarafından potansiyel olarak nitelenebilmek için yeterli sayılabilmektedir.¹²⁶ Bunun yanında isnat analojisinin olumlu yönü de yok değildir; gündelik dildeki bir ifadenin teolojide kullanılması sonucu, söz konusu niteliğin Tanrı’da biçimsel olarak değil de potansiyel olarak var olduğunu belirterek Tanrı’nın teolojik ve kavramsal çerçevede son kaynak olduğunu vurgulaması oldukça önemli bir kuraldır. Böylelikle Tanrı’nın sonsuzluğuna ve aşkınlığına zarar gelmeyecektir.¹²⁷

¹²⁵ Çetin, *Tanrı ve Analoji*, s. 68.

¹²⁶ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, ss. 97-98.

¹²⁷ Ferre, *a.g.e.*, s. 101.

Orantı analojisi ise, sadece birinin değil her iki benzeyenin de mecazi bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Yani benzerlerden ikisini de içeren bir nitelik olmakla birlikte bu ortak nitelik, her iki benzerin kendi mahiyetlerine özgüdür. Örneğin; “ağaç yeşildir” ve “arkadaşımın gözleri yeşildir” derken, iki cümlemin de aynı biçimsel özelliğe sahip olduğunu ama yeşil derecelerinin kendi mahiyetlerine özgü olduğunu görürüz. Çünkü insan gözünün yeşili ile ağacın yeşili, aynı yeşilliği içermez. Orantı analojisi, isnat analojisinin aksine teolojik söyleme daha uygun görünmektedir. Çünkü analogi üzerinden benzer olmaya çalışılan Tanrı ve insan, kendi mahiyetlerine sahip olan iki ayrı benzerdir. Örneğin; ‘iyi’ sıfatı, insanın sonlu mahiyetine uygun bir şekilde “insan iyidir” iken; Tanrı için sonsuz mahiyetine uygun olarak “Tanrı iyidir” sonucu çıkmaktadır. Yani insanın iyiliği ile Tanrı’nın iyiliği arasında bir ilişki söz konusu iken özdeş olmadıkları görünmektedir.¹²⁸ Orantı analojisinden hareketle, Tanrı için öngörülen bir terim, Tanrı’nın doğasıyla doğru orantılı bir şekilde yarattıklarının birinin öngördüğü terimin doğasıyla orantılıdır.¹²⁹ Buna bağlı olarak analogi yoluyla Tanrı için uygun olan bir terim, Tanrı’nın doğasıyla orantılı bir şekilde, insanın da bazı özelliklerinin doğası için de uygun olabilir.¹³⁰ İnsan, kendi icadının ürünleri üzerinden analogik akıl yürütme ile evrenin de akıllı bir varlık tarafından yaratıldığı kanısına varmakta, akıllılık derecelerinin farklı olduğu konusunu da analogi yardımıyla mantıksal çerçevede anlamaktadır.

Tanrı hakkındaki yargılarımıza analogi mantığı uygulandığı zaman, analogi sayesinde Tanrı’nın bir dereceye kadar da olsa anlaşılması kolaylaşacaktır. Çünkü insanın özelliklerinin (özellikle tasarım anlamında) doğru ve meşru anlamda Tanrı’ya uygulanması sayesinde soyut bir niteliğin, benzerleri yardımıyla somut düşünülebilmesi

¹²⁸ Ferre, *a.g.e.*, ss. 92-94.

¹²⁹ Frederick Ferre, *Language, Logic and God*, (New York: Harper and Row Publishers, 1961), s. 71.

¹³⁰ Frederick Ferre, “The Logic of Analogy”, *The Challenge of Religion: Contemporary Readings in Philosophy of Religion*, ed. Peter Anthony Bertocci vd.,(New York: The Seabury Press, 1982), s. 107.

ile biraz olsun Tanrı'nın anlaşılması ve varlığının kanıtlanması sağlanabilecektir. Analoji düşüncesinde tıpkı fail insan tasarımcıları veya akıllı mimarlarda olduğu gibi kozmik tasarımcıda da bir plan ve belli materyaller vardır.¹³¹



¹³¹ Frederick Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), s. 194.

II. BÖLÜM

TELEOLOJİK DELİLİN ANALOJİK TEMELİ

İnsan tarafından tasarlanan ürünlere benzer şekilde âlemin de kendi içindeki tasarlanmış şeylerle benzerlik gösterdiği, onun da bir nedeninin olması gerektiği şeklindeki teleolojik delil veya tasarım delili analogik bir argümandır.¹³² Delilde kullanılan öncüller ya evrenin tek tek veya bütünündeki olaylar ve insan fiilleri sonucu meydana gelen nesneler ile analogi yoluyla ya da nedensellik üzerinden “her sebebin bir müsebbibi vardır” prensibi ile her düzenin bir düzenleyicisinin olduğunu varsayar. Analogik bir temel üzerine inşa edilen teleolojik delil türü ‘saat analogisi’ ile William Paley yoluyla ünlenmiş olsa da bu delilin ondan öncesinde de savunulduğunu ve eleştirildiğini belirtmek gerekir.

2.1. Teleoloji ve Analogi: Tarihsel Arka-plan

Teleolojik delilin analogik versiyonu denildiğinde akla gelecek ilk isim Paley olup, onu bu konuda meşhur yapan şey delili daha sistematik ve analitik bir şekilde ortaya koymasıdır. Fakat Paley’den önce de teleolojik delilin analogik temeli üzerinde durulmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, delilin en erken anlatımlarından biri Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43)’ya aittir. Cicero, M.Ö. 45 yılında yayımlanan *De Natura Deorum (Tanrıların Doğası Üzerine /The Nature of the Gods)*¹³³ adlı eserinde, diyalog halinde temel bir takım teolojik sorunları incelemektedir. Cicero bu eserinde, bir ev, spor salonu veya kamu binasına girildiğinde nasıl ki oradaki her şeyin akılla, ölçüyle ve sırayla düzenlendiği kanısına varılıyorsa, aynı şekilde göğün sayısız hareket ve

¹³² Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s.101.

¹³³ Cicero, *The Nature of the God*, İng. çev. Horace C. P. McGregor (New York: Penguin Classics, 1972), s. 1.

değişimlerine de akıllı bir varlığın hükmettiği ve düzen verdiği sonucuna varılmalıdır. Bu yolla Paley’e saat analogisi konusunda ilham vermiştir.¹³⁴ Ayrıca Cicero bu eserinde “nedeni olmadan hiçbir şeyin bir işe yaramadığı”¹³⁵ düşüncesinden hareketle, doğanın bir düzen ve amaçsalılık içerdiğini ve bundan dolayı bir nedeninin olduğunu iddia ederek, doğadaki muhteşem işleyişin bir akıl tarafından meydana geldiğini analogik akıl yürütme ile açıklamaya çalışmaktadır.

Cicero’ya göre gökyüzü, ateş, toprak, deniz ve tüm unsurlar ilahi iradeye hizmet etmektedir.¹³⁶ Açıkça görülmektedir ki dünyanın bir parçası olan yeryüzü Tanrı’nın da bir parçasıdır. Ama bu, dünya Tanrı’dır anlamına gelmemektedir.¹³⁷ Tanrı, dünyayı yarattığı için O’ndan yansımalar içermektedir. İnsanlık tarihinin ilk zamanlarından beri insanlar çeşitli varlıklara Tanrılık atfetmişlerdir. Ama ölümlü olan şeylere ölümsüzlük atfetmekle gerekçesiyle doğal olarak yanlış olacaktır.¹³⁸

Cicero bu eserinde gökyüzüne bakılıp, göksel cisimler düşünüldüğünde her şeyin çok açık bir şekilde tezahür ettiği uzayda olağanüstü bir aklın ilahiliği dışında başka bir şeyin görülemeyeceği dile getirerek Tanrı’nın varlığını ve sıfatlarını göstermeye çalışmıştır.¹³⁹ Tüm insanlığı çağıran, göz kamaştırıcı cennete benzettiği dünyanın egemenliği, ancak her şeyi yaratan, her yerde var olan ve her şeye gücü yeten bir Tanrı olabilir. Cicero, bundan şüphe eden kişinin neden güneşin varlığından şüphe etmediğini

¹³⁴ Graeme Hunter, “Cicero’s Neglected Argument from Design”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2 (2009), s. 239.

¹³⁵ A. C. Paterson, “Cicero-De Natura Deorum”, *The Classical Weekly*, 22:26 (1928), s. 205.

¹³⁶ Cicero, *De Natura Deorum*, İng. çev. H. Rackham, (Camb. Massachusetts: Harvard University Press, 1967), s. 25.

¹³⁷ Cicero, *a.g.e.*, ss. 28-29.

¹³⁸ Cicero, *a.g.e.*, ss. 29-35.

¹³⁹ Cicero, *a.g.e.*, s. 125.

şaşkınlıkla karşılayarak, Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde kanıtlandığını ifade eder.¹⁴⁰ Cicero'nun bu konuda üzerinde durduğu nokta, akıllı bir yaratımın olmasıdır. Analogik akıl yürütme ile insan icadı bir mekanizma nasıl akıl sahibi insan yaratımı sonucu meydana geliyorsa; aynı şekilde göksel cisimler de mutlaka daha büyük bir ilahi akıl tarafından meydana gelmiş olmak zorundadır.¹⁴¹

Cicero'nun Tanrı düşüncesi konusunda kullandığı analogi şöyledir: Bir saat veya saat benzeri bir makine görüldüğünde, ona şüphe duymadan akıllı bir varlık atfedildiği gibi; gökyüzünün düzenli hareketine, yıldızların sabit düzenine ve evrendeki her şeyin birbirine doğru bir şekilde bağlanmasına da şüphesiz akıllı bir varlık atfetmek gerekecektir. Bu akıllı varlık da insan ürünleri ile evrenin karşılaştırılmasında, aralarındaki büyük farktan dolayı mükemmel bir akıl olacaktır ki o da elbette Tanrı'dır.¹⁴² Buna bağlı olarak dünyadaki her şey, güvenlik ve koruma için ilahi akıl ve bilgelik tarafından muhteşem bir şekilde yönetilmektedir.¹⁴³

Paley'den önce Cicero gibi birçok düşünür, teleolojik delildeki analogik temeli savunarak temellendirmeye çalışsa da Paley delilin sistemleşmesini sağlamıştır. Genel anlamda, Paley'in saat analogisi ile ünlenmesinin nedeni, saat analogisi yoluyla delili daha sistematik ve analitik bir şekilde ele almasıdır. Fakat saat analogisinden de ilk olarak Paley bahsetmemiştir. Paley'den daha önce yaşamış olan Robert Boyle (1627-1691) ve John Ray (1691-1705) da saat analogisi teorisini ele almışlar ve onlar da insan ürünlerinden hareketle evrene bakarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Boyle, insan gözü gibi sayısız dâhiyane tasarım örneğine işaret ederek, sürekli organizmalardan, saatin

¹⁴⁰ Cicero, *a.g.e.*, ss. 125-127.

¹⁴¹ Cicero, *a.g.e.*, s. 3 vd.

¹⁴² Linda Trinkaus Zagzebski, *Philosophy of Religion: an Historical Introduction*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), s. 31.

¹⁴³ Zagzebski, *a.g.e.*, s. 32.

sahip olduğu gibi, motor ve makine olarak söz eder. Çünkü bu düşünceye göre örneğin, bir bütün olarak bir hayvan bir motor olup, her bir kısmı bir yan kullanıma mükemmel şekilde takılmış bir alt motordur. Boyle’a göre en karmaşık örnek saatlerdir ve bunun için Strazburg’daki ünlü Katedral saatini ele almıştır.¹⁴⁴ Paley’in uyguladığı yöntem gibi saatin bölümlerini en ince ayrıntısına kadar incelemiştir. Robert Boyle’un oldukça yoğun bu analogik akıl yürütmesine rağmen analogi onun değil, Paley’in adıyla ilişkilendirilmektedir. John Ray’a göre de dünya, kasıtlı yaratılışın tüm izlerini gösterir, çünkü olaylara tesadüf atfetmek ‘neden’ boşluğunu hiçbir zaman doldurmayacaktır. Ray, cansız cisimler ile insanların ve hayvanların hizmetine verilen yıldızları, gezegenleri, su, hava, ateş, göktaşları, yağmur ve rüzgârları sırasıyla incelemektedir. Tıpkı bir saatin yapıcısının olduğu gibi, Ray organizmaların ilahi bir saatçi tarafından inşa edilen karmaşık makineler olduğuna dair doktrini kabul etmektedir.¹⁴⁵

Isaac Newton (1642- 1727)’a göre hareket metafizik bir fail gerektirir. Çünkü hareketli cisimlerin hareketi hâlihazırda hareket halinde olan cisimlerin etkisinden türetilmişse, cisimleri ilk etapta harekete geçirmek ve hareket edenlerin hareketini korumak için başka bir prensip gerekli olacaktır. Bu hareketi veren fail, analogik bir akıl yürütme ile insandan çok daha güçlü ve bedensiz bir varlık olmalıdır. Çünkü evren boyunca sürekli bedeni hareket ettirmek imkânsız olacaktır. Dahası bedenler arasındaki her çarpışmada bir miktar hareket kaybedileceğinden, hareket çeşitliliği her zaman azalacaktır.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Meyrick H. Carre, “Physicotheology”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 6, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 301.

¹⁴⁵ Carre, *a.g.e.*, s. 301.

¹⁴⁶ Carre, *a.g.e.*, s. 302.

2.2. William Paley, Teleoloji ve Analoji

Cicero'nun ileri sürdüğü analogik delil, Paley'in *Doğal Teolojisi* ile yeniden ortaya çıkmıştır. Paley, Tanrı'nın yaratmasının tamamen iyi olduğuna, canlıların uzuvlarının neredeyse mükemmel olduğuna, tüm hayvanların sadece mutluluk payına sahip olduğuna ve tüm bunların Tanrı'nın varlığını ve iyiliğini açık bir kesinlikte gösterdiğine inanır.¹⁴⁷ Evren ile yapılan saat analogisi, daha iyi bir benzetmeyi önererek, evrenin güzelliğini, düzenini ve amaçsal olduğunu daha büyük bir çekicilikle ortaya koymakta ve bazı insani amaçların evrenle uygunluğu gösterilmeye çalışılmaktadır.¹⁴⁸

Teleolojik delilin modern versiyonunu, ilk olarak kapsamlı bir şekilde Paley'in çok konuşulan ve çokça eleştirilen *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* [*Doğal Teoloji: veya Tabiatın Tezahürlerinden Tanrı'nın Varlığının ve Sıfatlarının Delillerine*] adlı eserinde görmekteyiz. Paley, eserinde başta insanın biyolojik yapısı olmak üzere hayvanların ve bitkilerin de biyolojik yapılarını en ince ayrıntılarına kadar inceleyerek, çağının izin verdiği kadar bilimsel veriyi teolojik bağlamda esas almak üzere bilimsel bağlamda ifade etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Paley'in yaşadığı çağ olan 18. yüzyılda bilim ve teoloji arasında köprü rolü aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Tasarım delilinin 18. ve 19. yüzyıllarda versiyonları hayvan organizmaları, göz ve gezegenlerin hareketine odaklanmış, onu eleştirenler dahi, varlıklardaki bu durumların belirgin bir tasarım sergilediğini itiraf etse de, en iyi açıklamanın bilim tarafından açıklandığı konusunda da ısrar etmişlerdir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Morton Beckner, "Darwinism", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 2, (Stanford: Macmillan Reference, 2005), s. 641..

¹⁴⁸ Garcia, "Teleological and Design Arguments" s. 339.

¹⁴⁹ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 49.

Paley'e göre ise teistik inanç, salt duygusal temellerden daha sağlam bir şekilde aklın ve şüphenin ötesine götürülebilecek bilimsel temellere dayanmaktadır. Paley'e ün katan doğal nesne ile saat arasındaki analogi yaklaşımına işaret eden eseri *Natural Theology*, teleolojik delilin analogik versiyonunun en klasik örneklerinden birini oluşturmaktadır.¹⁵⁰ Teleolojik delili oldukça sistematik bir şekilde ele alınan Paley'in *Natural Theology*'sinde canlı-cansız doğadaki her şey üzerinden düzenlilik ve gâyeliliğe gidilerek, düzen ve gaye koyucu bir Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılmıştır. Doğada var olan şeyleri, insan ürünü makinelere benzeterek, makinenin nasıl, niçin ve kim tarafından ortaya çıktığına dair soruları; doğadaki ürünlere de sorarak sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Doğanın ortaya çıkışı makinelerin meydana gelmesi ile tamamen benzemese de arada bir benzerliğin olduğu açıktır. Paley, makineler ile doğadaki ürünleri karşılaştırarak argümanı savunmaktadır. Özellikle eserinde yer verdiği 'saat' örneği günümüze kadar önemini sürdürmüş ve sürdürmeye de devam edecektir. Paley'in argümanını ikna edici olarak görmeyenler bile, iddiasının oldukça incelikli olduğunu düşünmektedirler.¹⁵¹ Doğadan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan Paley, eserinin hemen girişinde bu meşhur saat örneğine yer vermiştir;

Bir fundalıktan geçerken, ayağımı bir taşa çarptığımı ve o taşın oraya nasıl geldiğinin bana sorulduğunu düşünün, taş hakkında aksine bir şey bilmediğimden belki de onun sonsuza dek orada olduğunu ve orada bulunacağını söyleyebilirim; ne de olsa bu cevabın saçmalığını göstermek çok da kolay olmayacaktı. Ama diyelim ki yerde bir *saat* bulduğumda ve o saatin o yerde nasıl var olduğu sorulduğunda; daha önceki soruya vermiş olduğum gibi o saatin orada her zaman var olmuş olabileceğini düşünmemeliyim. Peki, ama neden bu cevap taşa olduğu kadar saate de uygun olmasın? Neden ikinci durumda da ilkinde olduğu gibi kabul edilmiyor? Saati sadece bu nedenle incelemeye başladığımızda, onda taşa keşfedemediklerimizi (çerçevesi elastik yay içeren bir kutu, yayın hareketini ileten esnek bir zincir, dişli, dengeye ve dengeden göstergeye hareket ettiren ve birbiri

¹⁵⁰ William Paley, "Doğal Teoloji", çev. Cafer Sadık Yaran, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl, 1, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 392.

¹⁵¹ Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, s. 57.

içine giren ve bu hareketlere uygulanan bir dizi tekerlek görürüz. Ayrıca saat paslanmasın diye pirinçten yapılmış ve saatin yüzüne cam yerleştirilmiş), çeşitli parçaların çerçevelendirildiğini ve bir amaç için bir araya getirildiğini; parçalarının hareket üretmek için biçimlendirilmiş ve ayarlanmış olduklarını ve sonuç olarak bu hareketin günün saatini gösterecek şekilde düzenlendiğini algılarız. Eğer, saatin parçaları olduklarından farklı olsalardı, farklı bir şekilde biçimlendirilmiş veya farklı büyüklükte olsalardı veya herhangi bir sırayla yerleştirilmiş olsalardı; makinede hiçbir hareket olmayacaktı veya şimdiki amacına uygun olarak işe yarayacak hiçbir hareket meydana getirmeyecekti ve hareketi devam etmeyecekti.¹⁵²

Paley'in saat analogisi, teleolojik delilin özünü ortaya koymaktadır. Evren ancak aklın üretebileceği bir şey olduğundan belirgin bir tasarım sergilediği apaçık bir şekilde görülmektedir. Bundan dolayı Paley, nasıl ki her saatin içindeki düzenlilik bir mucidinin olduğunu gösteriyor ise aynı şey fazlasıyla doğanın eserleri için de geçerli savunmaktadır.¹⁵³ Nasıl ki bir saatin parçaları zamanı düzenli bir şekilde ölçmek için belli bir harekete yönelik tasarlanmışsa, âlemde de böyle bir düzen ve amaç vardır.¹⁵⁴ Dolayısıyla saatin çeşitli parçalarının bir amaç için bir araya getirilip çerçevelenmesi, yapısını anlayan ve kullanımını tasarlayan bir akıllı varlık tarafından yapılmış olduğunu gösterir. Saatteki böyle bir mekanizma gözlemlendiğinde onu algılamak ve sonraki adım olarak anlamak için, aleti incelemek ve belki de mekanizma hakkında biraz ön bilgiye sahip olmak gerekir. Fakat taş için böyle bir araştırma ve incelemeye gerek yoktur. Saatin sahip olduğu özellikler, orada yapıcısını görüp bilemediğimiz halde, saatin bir yapıcıya sahip olması gerektiği çıkarımını kaçınılmaz kılmaktadır. Herhangi bir zamanda veya herhangi bir yerde, ihtiyaca binaen, bir amaç doğrultusunda, kullanımını tasarlayan ve

¹⁵² William Paley, *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy, David Knight, (New York: Oxford University Press, 2006), s. 7.

¹⁵³ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 48.

¹⁵⁴ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), s. 110.

yapısını bütünüyle kavrayan sanatkâr veya sanatkârlarının var olması gerekecektir.¹⁵⁵ Saat ile taş arasındaki göze çarpan en önemli farklar saatin bir düzene ve bir amaca sahip olmasıdır. Paley'in saat ile taşı karşılaştırmasının amacı, saatteki düzen ve tasarımdan hareketle amaçsal, akıllı bir varlığa ulaşmaktır. Düzen ve amaç toplamı olarak ortaya çıkan şey şüphesiz ki tasarım olacaktır. Saat, belli bir gaye doğrultusunda, akıllı bir varlık tarafından bir araya getirilerek, birbirine monte edilmesi ile ortaya çıkabilecek bir şeydir.¹⁵⁶ Düzen ilkesi ile yapılmış olan saat ne kendinin farkındadır ne de saatçinin aklından ayrı bir düzen ilkesi ile kastedilen bir fikri oluşturabilir.¹⁵⁷ Düzen, güç; güç de fail gerektirir ve gücün hareketi ile ancak düzen meydana gelebilir. Failin gücü ile oluşan düzen de mutlaka failin amacını gösterir. Taşın bir amacının olup olmadığı sorgulanmazken, saatin çalılıkta olmasının nedeninin sorgulanması her akıl sahibi insanın yapacağı bir faaliyettir. Saat, geçmişten günümüze gelen ve her daim bize eşlik eden bir tasarım eseridir. Hayatın her anında yanımızda olan, dünyadaki gelişmelerde rolü olan, filmlerden uzaya her yerde rastlanılabilecek değişik tasarımlarıyla saatler, binlerce yıllık araştırma ve geliştirmenin muhteşem bir sonucudur. Yani saatin zamanı göstermek ve zamandan haberdar etmek gibi bir amacı olduğu için taştan farklı olarak bir gayesinin olduğu açıktır. Böylesine amacı/gayesi olan saat için akıl ve amaç sahibi ve amaçsal bir varlık tarafından meydana getirildiğine dair açıklama yapmak gerekecektir. Saat yapımında, bilinçli olarak tornavidaları kullanan bir saatçi olmazsa, saatin oluşması ve ortaya çıkması mümkün değildir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ William Paley, "The Watch and the Watchmaker", *The Philosophy Of Religion*, der. Louis Pojman ve Michael Rea, (Boston: Wadsworth Publishing Company, 2012), s. 182.

¹⁵⁶ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 95.

¹⁵⁷ William Paley, "The Analogical Teleological Argument", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, (New York: Oxford University Press, 2007), s. 233.

¹⁵⁸ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, ss. 56-57..

Paley saat analogisi ile yaratma ve tasarım düşünceleri hakkında belirli noktalara değinmek istemektedir.¹⁵⁹ Evrene bakıldığında, evrenin bir saati andırdığı görülecektir. Paley de bu akıl yürütmeyeyle evrenin, çokça gayeler atfedilebilecek sistemlerle dolu olduğu fikrini ortaya koyarak, evrenin, akıllı ve amaçsal bir varlık olarak Tanrı tarafından yaratıldığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Doğadaki mekanizma/düzenek, teferruatlı sanatının inceliği ve merak uyandırması, insan ustalığının kusursuz yapımlarını andırır.¹⁶⁰ Paley, insan ürünleri olan makinelerden hareketle analogik yolla parça parça evrendeki karmaşık sistemleri (göz, kulak, kas, kemik vs. gibi) göz önüne alıp ince ince araştırarak, bu sistemlerin bir amacının olduğu ve saatin yapıcısının saatten ayrı olması gibi doğadaki ürünlerin yapıcısının da doğanın dışında akıllı bir varlığı gerektirdiği üzerinde durmaktadır. Behe'ye göre de, Paley'in evreni bir makineye benzetmesi çok doğru ve geçerli bir analogidir. Çünkü yaşam bir nevi moleküler makineler üzerine kuruludur.¹⁶¹ Paley'in doğal teolojisi, kas ve tendonların mekaniği, safra kesesinin hidroliği, doğal şeylerin güzelliği, ışık vs. evrendeki mekanizmaların tasarım izlerinin ele geçirilemeyecek kadar güçlü olduğu sonucuna varır. Bu güçlü tasarımın bir tasarımcısı olmalıdır; bu tasarımcı da mutlaka irade ve amaç sahibi birşahıs olmalıdır; O da şüphesiz Tanrı'dır.¹⁶² Paley, bir insanüstü tasarımcı olan Tanrı'nın varlığını şu şekilde savunur:

Saatin içinde bulunan tasarım tezahürü, doğanın farkıyla daha fazla ve daha büyük bir şekilde hesaplamaları aşan derecede, doğada da vardır. Doğanın düzenekleri, kompleks yapısı, sıklığı, sayı ve çeşitliliği ile insan ürünü olan sanatı aşar. Doğa belirgin bir şekilde saatten daha az mekanik ve insan ustalığının en mükemmel yapımlarından daha az amaçlarına ve görevlerine uygun değildir.¹⁶³

¹⁵⁹ Clack, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, s. 25.

¹⁶⁰ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 48.

¹⁶¹ Michael J. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, çev. Burcu Çekmece (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998), s. 14.

¹⁶² Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, s. 167.

¹⁶³ Paley, *Natural Theology*, s. 13.

Paley, evren ile saat arasında kurduğu analoji hakkında önemli görünen bazı yorumlar yapmakta ve saat analogisi örneğinden sonra madde madde, saatin bir tasarımcısının olduğu fikrinin kaçınılmaz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Öyle ki

1. Hiç yapılmış bir saat görmemiş olmamız, sanatçıyı tanımamamız veya saatin nasıl yapıldığını anlayamamamız, ulaştığımız sonucu etkilemez. Paley saatin nasıl yapıldığını veya saatçiyi bildiğimiz için bir tasarımcısının olduğunu iddia etmez. Ona göre saate bir gaye atfetme yetkisi, saat diye bir şeyin varlığını bilmeseydik de, saate tasarımcı ve gaye atfetmek doğru ve geçerli bir yönelim olurdu.¹⁶⁴ Bir şeyin nasıl yapıldığı hakkındaki bilgisizliğimiz, görünmeyen ve bilinmeyen sanatçının yetenekleri hakkındaki görüşümüzü yüceltir. Sanatını gördüğümüz sanatçının görünmemesi ve bilinmemesi, herhangi bir zaman ve yerde varlığı hakkında şüphe uyandırmaz. Nasıl yaptığı veya hangi araçla yaptığı çıkarımımız açısından bir değişikliğe neden olmaz. Failin insan olması veya farklı bir tabiata sahip olması çıkarımımız için sorun teşkil edecek durumda değildir. Önemli olan, saatin hem failinin hem de kendisinin herhangi bir özelliğine bakılmadan, ilk görüşte algılandığı üzere amaç ve düzen içeren saatin bir yapıcısının olması gerektiğidir. Doğaya da, saate benzer sistemler gibi gayeler atfedilmesi mümkündür.¹⁶⁵
2. Saatin tamamen yanlış olması veya bazen yanlış çalışması da sonucumuzu geçersiz kılmaz. Varsaydığımız durumda saatin yapıcısı zaten belli olmaktadır. Saatteki hareketin düzensizliğinin herhangi bir şekilde açıklanıp açıklanmaması ne amacı ne tasarımı ne de tasarımcıyı etkiler. Ne gibi bir tasarımla yapıldığını göstermek için bir makinenin kusursuz olması zorunlu değildir. Buradan hareketle

¹⁶⁴ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 110. Yine bkz. Paley, *Natural Theology*, s. 8.

¹⁶⁵ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 136.

- saatte bulunan herhangi bir kusur, yanlışlık ya da düzensizlik hiçbir şüphe uyandırmadan akıllı bir yapıcının varlığını geçerli kılacaktır.¹⁶⁶
3. Saatin parçalarının ne şekilde uygulandıklarını bilmememiz de yapıcısının olduğu konusunda bir belirsizliğe yol açmaz. Saatin parçalarının kaybolması veya bozulması sonucu hareketin durması da saatin kullanım amacına ilişkin bizde bir şüphe bırakmayacaktır. Bazı parçalarının çalışması veya çalışmaması da akıl yürütmeyi boşa çıkarmaz.¹⁶⁷
 4. Saatin varlığı konusunda düşünen her hangi bir adam, onun çeşitli makinelerle olan birleşimi sonucu olduğunu düşünmez; içsel yapılandırması ile başka parçalar içerdiğini, bu konfigürasyonun sergilenen bir yapı olabileceğini düşünür. Bir şeyin sayısının çoğaltılması tasarımcısının olmadığını göstermez.¹⁶⁸
 5. Kişinin saatin mekanizmasının yapıcısının kanıtı olmadığını, kişiyi sadece düşünmeye zorlayıp akli harekete geçiren bir sebep olduğu şaşırtıcı bir şeydir. Saatin sadece varlığı, yapıcısının olduğunu kanıtlamak için yeterlidir. Saatin diğer özellikleri saate ve yapıcısına harici hususiyet katacaktır.¹⁶⁹
 6. Kişinin elindeki saatin metalik doğa yasasının sonucu olduğunu düşünmesi daha az şaşırtıcı değildir. Bir yasa, bir fail öngörür. Faile göre bu sadece bir mod, yani üslup şeklidir. Bu da güç anlamına gelir. Düzen de gücün hareketine göre gerçekleşir. Kısaca söylemek gerekirse, fail ve güç olmadan yasa tek başına hiç bir şey yapmaz ve yapamaz. Düzen, güç gerektirir; güç de fail gerektirir. Bu

¹⁶⁶ Paley, “Analogical Teleological Argument”, s. 234; Paley, *Natural Theology*, s. 8.

¹⁶⁷ Paley, *Natural Theology*, ss. 8-9.

¹⁶⁸ Paley, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶⁹ Paley, *a.g.e.*, s.9.

maddede ifade ettiğimiz metalik doğa yasası kulağa garip gelebilir. Fakat hayvanların doğa yasası veya sebze doğa yasası da metalik doğa yasası gibidir.¹⁷⁰

7. Son olarak, saatle alakalı bazı durumların bilinmesi ve bazı durumların bilinmemesi muhakemenin kesinliğini etkilemez.¹⁷¹

Paley'in saat örneği ile ortaya koymak istediği şey, evren ile analogi yaparak, saatin yapıcısının olduğu sonucunun kaçınılmaz olması gibi, evrenin aynı şekilde yapıcısının kaçınılmaz olduğudur. Doğanın bu yapıcısı da hiç kuşku yok ki 'her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve özgür' bir Tanrı'dır. Saatte var olan her biri tasarımılanmış ve icat edilmiş olduğuna dair belirtilerin daha büyük ve daha fazla işaretleri doğada da vardır. Yani doğadaki icatların daha fazla ve daha büyük niteliklere sahip olması; karmaşıklık, hassaslık ve işleyiş mükemmelliği açısından insan ürünlerini aşan bir sanata sahip olduklarını gösterir. İnsan ürünleri ve doğadaki ürünleri tam olarak karşılaştırmak mümkün olmasa da doğadaki ürünler ve doğanın kendisi de insan ürünlerinden (icatlarından) daha az mekanik, daha az düzenli, daha az amacına uygun olarak görevlerini yerine getiriyor değildir.

Saatle ilgili yukarıda ele aldığımız her yorum; göz, hayvan, bitki ve doğadaki her eser ile tam bir uyumluluk içerisinde tekrar edilebilir.¹⁷² Paley eserinde bunlardan ve doğadaki birçok eserden biyolojik anlamda en ince ayrıntılarına kadar bahsedip bunları teker teker ortaya koymaktadır. Mesela, bir hayvanın kulak yapısındaki küçük kemiklerin birbirleriyle olan iletişimine bakıldığında, hayvanın bedeninin daha çok bir makineye benzediğini ifade eder.¹⁷³ Yani kulaktaki bu birbirine bağlı parçalar, sesin iletilmesini

¹⁷⁰ Paley, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹⁷¹ Paley, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹⁷² Paley, *Doğal Teoloji*, s. 394.

¹⁷³ Paley, *Natural Theology*, s. 28.

sağlamak için bir düzenek oluşturarak mekanik özelliğe sahip bir makine misali hareket etmektedir. Mekanik, denge ve hareket kurallarıyla ilgili olduğu için, sadece saat gibi bir makineyi değil, doğanın içerisindeki varlıkları da ilgilendirmektedir.

Paley, doğadaki düzenden hareketle analogik akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığının ispat edileceğini düşünerek, birbirine yakın özelliklere sahip doğal bir ürün olan göz ile insan ürünü olan teleskobu karşılaştırır. Ona göre, düzenlenmiş dünyada başka hiçbir örnek olmasa da göz kendi sahip olduğu düzenlilik ve amaçsallık özellikleri ile tek başına bir yaratıcının varlığının zorunluluğunu kendisinden çıkaracağımız sonucu destekler niteliktedir. Gözün yapısının başka bir varsayımla açıklanması mümkün değildir. Ayrıca bu deliller birikimseldir. Yani sadece göz değil kulak da yaratıcının varlığını ispatlar. Göz, kulak olmadan, kulak da göz olmadan tek başlarına ispatlama yeteneğine sahiptirler.¹⁷⁴ Paley, gözün yapısını en ince ayrıntısına kadar inceleyerek (mercek, retina, kornea vs.) bu muhteşem yapının tesadüfen veya kendi kendine meydana gelebileceğinin kesinliğini bilimsel ve deneysel olarak ortaya koymaya çalışır. Aynı zamanda doğal bir ürün olan gözü incelerken analogi yolla teleskobun yapısını da incelemektedir. Çünkü Paley'e göre bir şeyi kanıtlamanın en iyi yöntemi, analogik akıl yürütme ile bir şeyi bir başka şey ile karşılaştırmaktır. Tasarım olarak teleskop kuşkusuz kendi kendine var olamayacağı gibi, gözün de bir tasarımcısı olduğu fikri şüphe götürmezdir.¹⁷⁵

Göz ile teleskobu ele aldığımızda; görme amacıyla icat edilmeleri bakımından aynı gerekçelere sahip olup, her ikisi de ışığın iletilmesi ve kırılmasını düzenleyen yasalara göre uyarlanmıştır.¹⁷⁶ Göz ile teleskop arasındaki benzeşimi yok saymak

¹⁷⁴ Paley, *Doğal Teoloji*, s. 394.

¹⁷⁵ Fatih Özgökman, *Tanrı ve Evrim*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), s. 35.

¹⁷⁶ Paley, "Analogical Teleological Argument", s. 234.

isteyenlerin bazıları, gözün algılayan organ; teleskobun ise algılayan araç olduğunu iddia etmektedirler. Aslında gerçek şu ki, ikisi de araçtır ve her ikisi de ulaşmaya çalıştıkları amaç için aynı şekilde çalışmak zorundadırlar. Paley’in gözü organ değil de araç olarak görmek istemesinin nedeni bir faili kanıtlamaya çalışmasıdır.¹⁷⁷ Yani bu anlamda göz, gören değil gördürülen konumdadır. Görüntünün üretimi için bunlar aynı türden araçlardır. Teleskobun lensleri ve gözün mercekleri; şekilleri, konumları ve ışık üzerindeki güçleri açısından benzerlik gösterir. Gözün mekanik olmayıp teleskobun mekanik olması ulaştığımız çıkarımı etkilememektedir. Bu kadar yakın ilişki koşulları ve eşit çalışan deliller altında en açık olarak kullanılan benzerlik kanıtını kullanmamak nasıl mümkün olabilir ki? Bu, aralarında farklılığın olmadığını göstermez. Gözün teleskop üzerindeki üstünlüğü dikkate alındığında aralarında tam bir benzerlik olmadığı görülecektir. Nitekim analogi kavramının açıklamasının “(tamamen) benzer olmayan şeyler arasındaki benzerlik” olduğunu ifade etmiştik. Buradan hareketle her ikisini de düzenleyen yasalara dayanarak bir karşılaştırma yapılabilir. Mesela göz, çok farklı ışık derecelerine ve çok farklı mesafelerdeki nesnelere çıplak gözle bakarak adapte olabiliyorken; teleskop, alabildiği kadar çok ışıkla sadece uzak mesafeleri algılamamıza yardımcı olmaktadır. Analogik akıl yürütmede yapılan karşılaştırmada arada benzerliklerin yanında farklılıkların da olması zorunludur. Her analoginin doğası gereği farklılıklarının olması delili geçersiz kılmaz. Analogik argümanlar, analogilerin gücünü değerlendirmek için dikkate alınması gereken genel bilginin geniş arka planından ortaya çıkar. Analogiler güçlü veya zayıf olabilir. Analoginin gücü temelde karşılaştırılan iki tür arasındaki benzerliklere bağlıdır. Analoginin gücünü belirlemek için farklı türdeki

¹⁷⁷ Paley, *Natural Theology*, ss. 18-19.

nesnelerin benzer olduğu yönlerin uygunluğunu belirlemek gerekir. Bu benzerlikler ne ölçüde uygun olursa analogi o ölçüde güçlü olur.¹⁷⁸

Paley'in argümanının önemli bir adımı da, düzenlemeyi açıklamak için bir tasarımsal aklın öne sürülmesi gerektiğini göstermeye çalışmasıdır. Paley'in çıkarımına göre, tasarımcı olmadan, tasarım yapılamaz; mucit (*contriver*) olmadan, icat (*contrivance*) meydana gelemez; irade ya da seçim (*choice*) olmadan düzen (*order*) olamaz; düzenlemeye uygun bir şey olmadan düzenleme olamaz; bir amacın niyeti olamadan amaçla ilişkili bir şey olamaz. Kısacası düzenleme, parçaların yerleştirilmesi ve araçların amaca hizmet etmesi ile araçların kullanımla ilişkisi bakımından bir zekânın ve aklın varlığına işaret eder.¹⁷⁹

Paley'in saat analogisine benzer yeni bir analogi türü olarak Richard Taylor (1919-2003)'ın analogi denemesini ele alabiliriz. Taylor şöyle bir örnek verir:

Trende olduğunuzu ve pencereden yaklaştığınız istasyonu gördüğünüzü varsayın. Trenin yanındaki küçük tepecikte *İngiliz Demir Yolları: Galler'e Hoş geldiniz*, yazısının harflerinin taşlara düzenli bir şekilde dağıtılmış olarak görürsünüz. Taşların rastgele bu şekli ortaya çıkarmadıklarından neredeyse hiç şüpheniz olmaz. Anlaşılır bir mesajı iletmek için kasıtlı olarak düzenlendiklerinden emin olursunuz. Aynı zamanda bu düzenin, amaca yönelik bir varlık tarafından düzenlendiğini anlarsınız.¹⁸⁰

Taylor, bu örnek ile insanların, gözlerinin önünde olan alıştıkları düzenin farkına vardıklarında, özellikle canlılarda olmak üzere uçsuz bucaksız doğanın her bir tarafında, keşfedilmiş olsun veya olmasın, evreni bir amaca yönelen güzel makinelere benzetip evren tasarımına hayran kalarak akıllı bir varlığa gidileceğini iddia etmektedir.¹⁸¹ Bundan

¹⁷⁸ Salmon, *Logic*, s. 100.

¹⁷⁹ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 48. Yine bkz. Paley, *Natural Theology*, ss. 8-9.

¹⁸⁰ Richard Taylor, *Metaphysics*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1992), s. 110.

¹⁸¹ Taylor, *a.g.e.*, s. 109.

dolayı kişinin kendi duyu ve biliş yetenekleri ile gerçeği keşfedebileceğini düşünür.¹⁸² Taylor'a göre kişi, taşların düzeninin Galler'e girildiğinin kanıtı olarak, tesadüfen yuvarlanarak bir araya gelmeyeceği ve belirli bir mesajı iletme için akıllı ve amaçlı bir varlık tarafından bir araya getirildiği dışında başka bir şeye inanamaz.¹⁸³

Paley'de saat, Taylor'da da taş örneği olarak ele aldığımız analogi örnekleri, saatler ve diğer makine türleri gibi insan eseri sanatlar ile göz gibi doğal organizmalarla benzetilmesi sonucu ortaya çıkan analogik argümanlar birbirine oldukça benzemektedir. Analogik argüman açısından hem insan yapımı eserlerin hem de doğal nesnelerin amaçlarına ve işlevlerine uygun şekilde parçaları vardır. Her iki analogik tür de benzer nesneler arasında tasarım, düzen, karmaşıklık, ilgi gibi benzer özellikler üzerinde durmaktadır. İnsan ürünlerinin üreticisinin akıllı bir varlık olmasının organizmaların veya doğanın yazarıyla benzer olduğu sonucuna varmak oldukça mantıklıdır. Çünkü doğal organizmalar ve doğanın kendisi, amaçlarına uygun bir şekilde tasarım, doğruluk ve karmaşıklık özelliklerine sahip olan insan yaratıcılığı ve akıllı tasarım ürünlerine benzemektedir. Doğa, insan ürünlerinden daha kompleks ve üstün özelliklere sahip olsa da araçların amaçlara fonksiyonel uyarlanması benzerliği ortadadır. Bununla birlikte organizmalar ve doğa insandan daha büyük yetilere sahip akıllı bir varlık tarafından meydana getirilen akıllı tasarım ürünleridir.

2.3 Günümüz Teleoloji ve Analogi Tartışmaları

Günümüzün önde gelen din felsefecilerinde Richard Swinburne (d. 1934) teleolojik delilin analogik temelini savunanların başında gelir. Ona göre sayısız değişik fiziksel parçadan oluşan evreni varlıkta tutan Tanrı, tam olarak izah edilemese de kabul edilmesi

¹⁸² Taylor, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁸³ Taylor, *a.g.e.*, s. 111.

gereken önemli bir açıklamadır. Swinburne, bilim tarafından sunulan evren tasvirinin ancak Tanrı ile anlam kazanabileceğini düşünerek, dünyanın düzenliliğinden hareket eden teist düşüncenin problemlere daha iyi yanıt verdiğini savunmaktadır. Tanrı'nın varlığını anlamaya da insanın kendisinden başlaması gerekecektir. Evrende var olan bilimsel nedenler ve yasalar, evrenin ancak bir bölümünü açıklayabilirken, Tanrı'nın var olduğu görüşü, evrendeki her şeyi açıklayabilme özelliğine sahiptir.¹⁸⁴ Çünkü bilimsel yasalar ve nedenlerin de açıklanması gerekir ki bunun açıklanması da ancak Tanrı'ya dayanır. Bilimsel yasalara inanan bazı insanların sadece evrimsel süreci neden olarak kabul etmelerine karşılık Swinburne, karmaşık yapıların varlığına ilişkin Darwinci açıklamanın doğru olduğunu, fakat nihai bir açıklama olmadığını savunur.¹⁸⁵ Çünkü nihai bir açıklama için, yasaların etkili olduğuna ilişkin üst düzey bir açıklama gerekir. Bununla birlikte, her şeyin açıklaması kendisiyle yapılan, başka bir şeye bağlı olmaksızın var olan Tanrı'nın varlığı açıklanamaz.¹⁸⁶

Swinburne'e göre tasarım argümanı, dünyadaki şeylerin düzeninden ve düzenliliğinden bir Tanrı'ya veya daha kesin bir şekilde bu düzenden sorumlu olan çok güçlü, tam özgür ve bedensiz akıllı bir faile gidilen analojik bir argümandır.¹⁸⁷ Swinburne'ün argümanlarında analogi önemli bir yer tutmaktadır. Analogik argümanın tek sorunu, bir tasarımcının var olduğu olasılığını onaylamaya izin verecek kadar güçlü olup olmamasıdır. Bununla birlikte Swinburne, bu analojinin bir tasarımcının var olduğunu onaylamamız konusunda çok güçlü olduğunun ötesinde, analojinin gücünü değerlendirmenin gerekmediğini düşünmektedir. Tasarım argümanını analojik temelde

¹⁸⁴ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 2.

¹⁸⁵ Swinburne, *a.g.e.*, ss. 53-54.

¹⁸⁶ Swinburne, *a.g.e.*, ss. 17-18.

¹⁸⁷ Richard Swinburne, "The Argument from Design", *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 43:165 (1968), s. 199.

savunan benzerlikleri vurguladığında argümanın muhalifinin farklılıkları öne çıkardığına işaret eden Swinburne'e göre, burada önemli olan nokta benzerliklerin ne kadar büyük olduğu konusudur. Ayrıca farklılıkları savunmak da bu sorunla başa çıkmanın yollarından biridir.¹⁸⁸

Swinburne'e göre tasarım argümanı, dünyadaki şeylerin düzeninden veya düzenliliğinden bir Tanrı'ya giden veya daha kesin olarak, bu düzenden sorumlu olan çok güçlü, özgür, bedensiz bir akıllı failin olduğunu iddia eden bir argümandır.¹⁸⁹ Swinburne bu düşüncüyü şöyle ifade eder: "Dünyadaki düzenden Tanrı'ya ulaşma kanıtı olan tasarım argümanı, inanıyorum ki, insan bilincinin derinliklerinde yatan düzenli dünya düşüncesi ile doğal ve akılcı bir tepkinin sistemleştirilmesidir."¹⁹⁰ Çünkü dünya anlaşılabilir ve bu anlaşılır dünya, anlayış sahibi bir yaratıcıyı gösterir. Ayrıca, tasarım kelimesini bir fail tarafından tasarlandığı için analitik olarak değil sentetik olarak ele almanın yanında; bu düzenden bir faile gidiş düşüncesine ancak beden fikri ile istenen sonuca kısmen varılabileceğini düşünmektedir. Analogik argüman, dünyanın düzeni ile insan sanatının ürünleri arasındaki benzerlikten yola çıkarak, fail olan insandan fail olan Tanrı'ya çıkmaktadır.¹⁹¹ Tanrı, insandan zaman ve mekân bakımından her ne kadar çok uzak olsa da, insanın sahip olduğu elektron ve protonlar ile aynı güç ve bu gücü uygulama eğilimi vardır.¹⁹²

Swinburne, teleolojik argümanı alışlagelmiş düzen kalıpları şeklinde ele almamaktadır. O, düzen denilince doğadaki uzay ve zaman içerisinde birbirleriyle ilişkileri olan olayları ve olguları anlamaktadır. Uzamsal/mekânsal düzen için birlikte

¹⁸⁸ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 48.

¹⁸⁹ Swinburne, "The Argument from Design", s. 199.

¹⁹⁰ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, ss. 48.

¹⁹¹ Swinburne, "The Argument from Design", s. 200.

¹⁹² Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 44.

varoluş düzenlilikleri (*regularities of copresence*), zamansal düzen için de ardışıklık düzenlilikleri (*regularities of succession*) kavramlarını kullanmaktadır. Mekânsal düzen, bir kütüphanedeki kitapların yazar isimleri veya eser isimlerini ele alarak alfabetik sıraya göre dizilip düzenlenmeleri gibi doğadaki bazı olgu ve olayların bir arada bulunma (co-presence) durumlarıdır. Zamansal düzen ise, doğadaki olgu ve olayların zamansal çerçevede birbirlerini ardışık olarak takip etmeleridir.¹⁹³ Yani nesnelerin davranışlarının doğa yasalarına uygun bir şekilde olmasıdır. Buna örnek olarak da en basitinden; günlerin, ayların, mevsimlerin ve yılların zamanda birbirlerini takip etmesini verebiliriz. Ayrıca Newton'un kütle çekim yasası da buna örnektir; cisimlerin birbirlerini kuvvetlerle çekmesi, kütlelerinin çarpımı ile orantılı ve aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılıdır.¹⁹⁴

Hem mekânsal hem de zamansal düzene örnek olarak bir otomobil düşünülebilir. Çünkü otomobil hem parçalarının birbirleriyle ilişkili çalışması bakımından mekânsal düzen hem de sürücünün talimatlarını yerine getiren parçaları ile ardışık zamanlı olarak çalışması anlamında da zamansal düzen içermektedir. Hem mekânsal hem de zamansal düzeni birlikte içeren bir başka örnek dans etmektir. Dansta yapılan hareketler hem bedeni hem de müziğin zamana uygun bir şekilde geçişlerini içerdiği için bu iki durumu da kapsayan bir örnektir. El ve ayak figürleri kareografik bir şekilde mekânsal ve zamansal olarak ardışık hareket etmesi ile ancak düzenli ve etkileyici bir dans gerçekleşecektir.¹⁹⁵ Kütüphane, otomobil, dans vs. örnekler her iki durumda da insanlar tarafından üretilen

¹⁹³ Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s. 39.

¹⁹⁴ Swinburne, "The Argument from Design", s. 200.

¹⁹⁵ Richard Swinburne, *The Existence of God*, (New York: Oxford University Clarendon Press, 2004), s. 156.

düzenliliklerdir. Fakat Samanyolu galaksilerindeki muhteşem uyumu da içeren evren, insanlar tarafından üretilmeyen her iki düzenliliği de karakterize eder.¹⁹⁶

Evrende bu iki düzeni birlikte doğa yasalarının işlemesi ile düzeni ardışık olarak açık bir şekilde görmekteyiz. Gece ve gündüz tabiri caizse sözleşmiş gibi her daim birbirlerine uygun hareket etmektedirler. Yani evrende kaotik bir durumun da olabileceği ihtimalini düşündüğümüzde, görünmektedir ki kaos yerine kozmos hâkimdir. Bu düzenli durumlardan yola çıkarak fen ilimleri sayesinde doğada var olan şeylerin nasıl davrandığının bilinmesi daha kolay olabilmektedir. Doğadaki cansız varlıklarda olan bu düzen hareketlerinin, bu varlıkların dışında başka varlık veya varlıklar aracılığıyla açıklanması gerekecektir. Çünkü doğadaki her şey tesadüf olamayacak kadar birbirlerine uygun bir şekilde amaçlarına yönelik olarak düzen içerisinde hareket etmektedir ve bu da doğanın dışında her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen yüce bir varlığın olduğunu bize göstermektedir. Her ne kadar tasarımın tasarımcıyı gerektirmesi çoğu insanı kolayca tatmin etse de, tüm düzenin sadece bir tasarımcıyı gerektirmesinin gerekli olmadığı düşünülebilir. Swinburne de bunun mantıksal olarak mümkün olduğunu düşünmekle birlikte dünyanın tüm düzeninden sadece bir varlığın sorumlu olduğunu varsaymanın daha basit ve muhtemel olduğuna inanmaktadır.¹⁹⁷

Swinburne, iki tür düzen arasında yaptığı ayrımla her biri bir düzene karşılık gelebilecek iki tür analogi arasında ayrım yapıyor görünmektedir. Ona göre, Paley'in de içinde bulunduğu 18. yüzyıl düşünürlerinin neredeyse tamamı, saatler veya daha karmaşık makinelerle olan birinci analogi türü olarak kabul ettiği mekânsal düzenin etkisinde kalarak canlı organizmalardaki amaçlı düzen ile yüksek verimle çalışacak şekilde hassasiyetle düzenlenmiş makineler arasında yapılan analogiye yer vermek

¹⁹⁶ Swinburne, *a.g.e.*, ss. 153-154.

¹⁹⁷ Swinburne, *The Existence of God*, s. 155.

istemişlerdir. Swinburne, Darwinci bir bakış açısıyla mekânsal/bir-aradalık (co-presence) türünden düzenliliklerin bilimsel olarak açıklanabileceğini, buna karşılık ardışık/succession düzenliliklere normal bir bilimsel açıklama verilemeyeceğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak art arda düzenlilik işleminin bilimsel açıklaması, ancak daha genel bir ardışık düzenlilik işlemi anlamındadır.¹⁹⁸ Bundan dolayı izahı konusunda çaresiz kalacaklarını düşündüğü ikinci tür analogik düzeni ortaya koymaya çalışmaktadır. Swinburne, sınıflandırdığı mekânsal ve zamansal düzenlilikler arasında da Tanrı'nın varlığını ispatlama noktasında yaptığı ayrım ile örneğin, Samanyolu kümelerinin düzgün dağılımı mekânsal düzenin muhteşem bir özelliği iken, Afrika Amazonlardaki ağaçların düzenlenmesinin ise muhteşem bir mekânsal bozukluk göstermesi bakımından, analogik akıl yürütmenin kaygan zeminde olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁹⁹ Düzenin (hayvanların, nehirlerin, tarlaların algısal olarak gruplanması) bazen şans eseri olarak tasarlandığı, düzenin tek başına tasarımın kanıtı olmadığı yönünde de birtakım iddialar öne sürülmüştür.²⁰⁰ Bu nedenledir ki analogik temelde tasarım içerikli düzenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek olan düzen özelliği daha ziyade ardışık düzen içeren zamansal düzen örnekleri olacaktır. Ardışık bir düzen varsa arkasında mutlaka akıllı bir fail aranır. İnsan icadı ardışık düzenlere insan failleri neden olur. Buradan hareketle analogik akıl yürütme ile evrende görülen diğer düzenliliklere de insan benzeri bir fail neden olacaktır. Elbette, doğal yasalardan sorumlu olan failin, insan faillerinden çok daha güçlü ve bedensiz olması gerekir.²⁰¹

¹⁹⁸ Swinburne, "The Argument from Design", s. 202.

¹⁹⁹ Swinburne, *a.g.e.*, s. 201.

²⁰⁰ Kenneth T. Gallagher, "Remarks on the Argument from Design", *The Review of Metaphysics*, 48 (1994), ss. 21-22.

²⁰¹ Alan Olding, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne", *Religious Studies*, 7:4 (1971), s. 362.

Diğer taraftan mekânsal düzenliliğin bilimsel açıklaması da yine artarda düzenlilik açısından açıklanabilir. Öyleyse, doğa yasalarının işleyişiyle üretilen ardışık düzenlilikleri, fail insan tarafından üretilenlere benzer olduğu için rasyonel bir failin onlardan sorumlu olduğunu varsaymak, gerçekten de doğal olayların birleştirici ve tutarlı bir açıklamasını sağlayacaktır.²⁰² Düzenliliklerin bilimsel olarak açıklanabilmesi doyurucu nitelikte değildir. Çünkü bilimsel açıklamanın temel fikri, bir A olayını, önceki B olayı ve A veya yüksek ihtimalle A'yı içeren C yasası ile açıklamaktır. Yani bir bilimsel açıklama ardışık düzenliliği içerecek bir kasıtlı açıklama içermez.²⁰³ Swinburne'e göre, kasıtlı yani amaç içeren bir açıklama ancak doğru bir açıklama olma niteliğindedir. Kasıtlı açıklama, olayları meydana getiren failleri gösterirken; bilimsel açıklama sadece olayların meydana gelmesinden ve başarılmasından bahseder. Vücuttaki düzenli hareketleri, evrenin maddesinin düzenli hareketlerini, bilimsel yasanın kodlarını vs. hepsini bir failin eylemi ile açıklayarak, bilimsel açıklama amaçlılığa indirgenebilir.²⁰⁴ Doğadaki tüm düzenlilik, müzikteki notaların düzenliliğinin arkasında bir failin olması gerektiği gibi başlangıçtan itibaren bir Tanrı'nın eylemine bağlı olması gerekir. Yani kasıtlı açıklama, her türlü daha tatmin edici bir açıklama türüdür. İnsan ile analogi yapıldığında onun özgür ve rasyonel seçimi ile hareket edilince, evreninin failinin, bilimsel yasalardan farklı bir nedensellik durumu olduğu görülecektir. Bundan dolayı Swinburne, ardışık düzenliliklerin normal bilimsel açıklamalara indirgenemeyen yalnızca rasyonel failer ile açıklanabileceğini iddia eder.²⁰⁵ Yani Swinburne, bilimsel açıklamanın yeterliliğini reddeder.²⁰⁶ Buradan hareketle Swinburne'e göre de tasarım argümanı için

²⁰² Swinburne, "The Argument from Design", s. 206.

²⁰³ Swinburne, "The Argument from Design: A Defence", *Religious Studies*, 8:3 (1972), s. 193.

²⁰⁴ Swinburne, *a.g.e.*, s. 194.

²⁰⁵ Swinburne, "The Argument from Design", s. 204.

²⁰⁶ Clack, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, s. 26.

en tatmin edici öncül, insanlar tarafından üretilen ürünlerden yola çıkarak yapılan analogik akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığına gitmektir.²⁰⁷

Swinburne'e göre, tasarım argümanı savunucusu bu ardışık düzene daha çok güvenmelidir. Evrendeki ardışık düzen, insan icadı ürünlerdeki ardışıklığa bakarak benzer bir düşünce ile tasarımcıya ulaşarak Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilmektedir. Doğa yasalarının işleyişi çarpıcı şekilde düzenli davranır ve bu işleyiştten ok-okçu misali gibi çok güçlü, özgür, bedensel olmayan akıllı bir faile ulaşmak mümkündür. Burada Olding'in ok örneğine yönelik eleştirisi dikkat çekmektedir; buna göre, ok-okçu hipotezinde okçu okun uçuşunu kontrol edemediğinden, okçu tarafından atılan ok, işlenen insan amaçlarına örnek olamaz.²⁰⁸ Bundan dolayı ona göre, insanın hem kendi hem de ürünleri konusundaki bu belirsiz amaçsızlıktan yola çıkarak evrenin varlığını açıklamaya çalışmak hatalı bir yöntemdir. Fakat okçunun okun uçuşunu kontrol edememesi, bilinçli olarak hedefi amaçlamadığı anlamına gelmez. Bilinçten yoksun hiçbir şey bir amaca eğilimli olamaz. Okun bir okçuyu gerektirmesi gibi, dünyadaki her şey de amacına doğru anlayışlı biri tarafından yönlendirilir.²⁰⁹ Her halükarda ok, okçunun hedeflediği yönde ve uyguladığı kuvvet ölçüsünde ilerleyecektir. Buradan hareketle de doğada var olan her şey amacına doğru anlayış sahibi biri tarafından yönlendirilir. Hatta Swinburne'e göre, doğa yasalarının işleyişine dayanarak, bir Tanrı'nın faaliyetlerinden başka olası bir açıklama olmayacağı en başından kabul edilip kanıtların Tanrı'ya dayandırılması gerekir. Evrende var olan düzen ancak bu düzenden sorumlu olan bir Tanrı'nın varlığı ile açıklanabilir.

²⁰⁷ Swinburne, "The Argument from Design", s. 202.

²⁰⁸ Olding, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne", ss. 365-366.

²⁰⁹ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 49.

Çünkü geçmişten bugüne birbirine uygun şekilde düzenli işleyen yasaların doğrudan etkileri için içeriden değil, dışarıdan bir failin mutlaka olması gerekecektir.²¹⁰

Dünyadaki nesnelerin eylemlerinde her an bir düzenlilik ve bu düzenliliklerde de süreklilik görünmektedir. Dünyada akıllı bir fail olarak var olan insanın da bu düzenliliklere yüksek derecede benzer düzenlilikleri vardır. Evrendeki nesneler insanların anlayabileceği ve kullanabileceği tarzda yaratılmıştır. Yani insanların hem gözlemlemesi hem de kendisini ve dünyayı yönetmesi için evrendeki bu nesneler basit güç ve eğilimlere sahiptirler. Bu da her şeye gücü yeten kudret sahibi Tanrı'nın da düzenli bir dünya meydana getirmesi için iyi bir nedeninin olduğunu göstermektedir.²¹¹ Mesela, öncelikli olarak, insanları içeren bir dünya iyi bir şeydir. Cömert olan Tanrı, düşünce ve tecrübe sahibi, seçim yapabilen, söz konusu seçimleriyle kendisini ve dünyayı etkileyen akıl sahibi, fail ve aynı zamanda bedenli insanı yaratmıştır. Tanrı, evrene dair bilgi ve kontrolü insana yüklememiş, bu bilgi ve kontrol içerisinde gelişme özelliği vermiştir. Buradan hareketle, büyük ölçekli düzenliliklerden küçük ölçekli düzenliliklerin üretilmesi mümkün olmaktadır.²¹² Swinburne'e göre, hiçbir doğal yasa olmasaydı hiçbir organizma ve insan da olmazdı. Dünyada insanların varlığı için oldukça fazla düzenlilik vardır.²¹³ İnsanın var olduğu yerde düzenin olması şaşılabilecek bir şey değildir. İnsanın varlığı ile düzenin anlaşılabilmesine dair düşünce, düzenin daha az olağanüstü veya daha az açıklamayı gerektiği anlamına gelmez. Var olan düzen içerisinde, düzenin yokluğu düşünülebilir. Büyük düzenin içinde çok nadir gerçekleşebilecek bir düzensizliğin görülmesi imkânsız değildir. Ağaçlar mükemmeldir ama bazen yıkılabilir, yer fıstığı

²¹⁰ Swinburne, 'The Argument from Design', s. 203

²¹¹ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, ss. 45-46.

²¹² Swinburne, *a.g.e.*, s. 47.

²¹³ Swinburne, *a.g.e.*, ss. 59-60.

besleyicidir ama nadiren zehirleyebilir. Bunlar nadirattan olan ve var olan mükemmel düzeni bozamayan ve zedeleyemeyen durumlardır.

Swinburne, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda ardışık düzenliliğe yönelmesinin yanında, ona göre genel anlamda özgür davranan rasyonel bir failin ürünlerinde hem ardışık hem de mekânsal düzenlilik vardır. Bir düzenlilik, başka açıklaması mümkün olmayacak şekilde, mutlaka akıllı bir fail gerektirir. Tanrı bedensel anlamda insana benzemediği gibi aradaki derece farklılığına rağmen Tanrı'nın varlığı akıl ve seçim konusunda insanlara benzetilebilir. Tanrı ve insan arasındaki bu sebeplerdeki farklılıklara dayanarak varsayım yapmak zorunda olma gerçeği argümanı zayıflatmaktadır.²¹⁴ Çünkü buna göre argümanın zayıflığı farklılıkların ne kadar büyük olduğuna bağlıdır. Tanrı, insanlardan daha büyük bir şekilde muazzam güç ve akla sahip olması nedeniyle evren üzerinde doğrudan hareket etmektedir. Ayrıca insandan farklı olarak bir bedene sahip olmadığından, evrenin bir parçasıyla uyumlu diğer bir parçasıyla uyumsuz olmak gibi Tanrı niteliğine aykırı değil, evrenin tüm parçalarıyla uyumlu bir yapıya sahiptir.

Swinburne'e göre tasarım argümanı savunusu, insanın ürettiği ardışık düzenlilikler ile doğa yasaları arasındaki benzerliği vurgulamaktadır. Analoji argümanının sonuçlarını destekleme derecesi, yalnızca kanıt türleri arasındaki benzerliklere değil, ortaya çıkan teorinin deneysel/ampirik açıklamalarını daha basit ve tutarlı hale getirme derecesine de bağlıdır.²¹⁵ Buradaki destek derecesi benzerliklerin ne kadar büyük olduğuna bağlıdır.

²¹⁴ Swinburne, "The Argument from Design", s. 204.

²¹⁵ Swinburne, a.g.m., s. 205.

Basit ve ekonomik açıklama türü, temel bir açıklama ilkesi olduğundan Swinburne'e göre, akıllı fail açıklaması en basit ve en tutarlı açıklamadır. Analoginin basitleştirici etkisi dikkate alındığında, bedensiz bir akıllı failin doğa yasalarının işleyişinden sorumlu olması doğru ise, bilimsel açıklamaya tek alternatif kişisel açıklama olacağından doğa yasaları bir failin varlığıyla açıklanmalıdır.²¹⁶ Felsefedeki basitlik ilkesine dayanan "gereksinmedikçe ontolojiye bir Tanrı eklemeyin" açıklama ilkesi gereğince, kanıtta önemli olan şey varlıkların çoğaltılıp çoğaltılmadığıdır.²¹⁷

Swinburne'ün analogik akıl yürütme ile evrenin nedeni olarak Tanrı'yı en basit açıklama olarak görmesine karşılık Olding, evrendeki düzenin doğa yasaları ile açıklanmasını daha basit bir açıklama olarak görmektedir. Olding'e göre, analogi ile doğal yasalardan sorumlu olan bir Tanrı'nın var olduğu sonucuna varılması durumunda normal bilimsel açıklamalar kişisel açıklamalara indirgenecektir.²¹⁸ Yani Olding'in burada ispatlamaya çalıştığı şey, teistik açıklamanın doğa olaylarını basitleştirdiği iddiasının kabul edilemez olduğunu göstermektir. Fakat doğa yasalarının canlılar gibi tasarımları mümkün kılacak potansiyeli nasıl içinde taşıdığına da açıklanması gerekir.²¹⁹

Ayrıca Swinburne'ün tasarım argümanını eleştiren Olding'e göre Swinburne'ün zihin-beden düalizminde de problem vardır. Ona göre, analogik argümanın asıl konusu olarak analogik akıl yürütme ile zihnin maddeyi etkilemesi olayında, Tanrı'nın zihinsel eylemlerinin maddeyi nasıl etkilediği durumu merak konusudur. Analogideki, bedenlere etki eden bedensiz zihin hareketleri Tanrı için nasıl mümkün olabilir?²²⁰ Çünkü bir

²¹⁶ Ali Çetin, "Kanıt Düşüncesi ve Teleolojik Kanıt", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 14-15 (2011), s. 201.

²¹⁷ Swinburne, "The Argument from Design", s. 206.

²¹⁸ Olding, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne", s. 363-364.

²¹⁹ Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), s. 39.

²²⁰ Olding, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne", s. 364.

insanın hareket etmesi, bilimsel yasalardan daha farklı bir nedenselliği gerektirir. Zihin ile beden arasındaki nedensel etkileşimi açıklamak düalist bir çerçevede çok zordur. Yani buradaki mesele Tanrı'nın üstün güce sahip olup tüm maddelerle etkileşime geçebileceği değil, etkileşimi nasıl yapabileceğinin nedensel açıklamasıdır.²²¹ Daha güçlü veya çok güçlü zihinlerin maddeye etkisi nasıl olur? İnsanın ve Tanrı'nın zihninde ne gibi değişkenler yer alır? Olding'e göre, daha az güçlü olana kıyasla daha çok güçlü bir zihnin yapabileceği şeyin ne olduğu söylenemez. Fakat Swinburne'e göre ise Tanrı'nın maddeye nasıl etki ettiği meselesi, Tanrı'nın nedensel özelliklerinin daha çarpıcı bir ifadesinin verilip verilmemesiyle ilgilidir. Failin bir durumu nasıl ürettiği belki sadece o durumu ürettiği ile ilgilidir veya nasıl yaptığına dair bir hikâyesi vardır.²²²

Olding'e göre, analogik argümanın temelinde olan insana benzetme ile insandaki zihin-beden düalizminde, Tanrı'nın dünyada düzen üretme biçimine dair tuhaf bir teori ortaya çıkacaktır. Olding, insanların beyinleri ile hareket ederken bilinçli olmadığını iddia ederek, Tanrı'nın ardışık düzenlilikleri üretirken yaptığının doğrudan farkında olmadığı sonucuna varmaktadır.²²³ O, Tanrı'nın faaliyetlerindeki farkındalığının ve ne şekilde hareket ettiğinin açık olmadığını düşünmektedir. Olding, bedene sahip insandan hareketle analogi ile bedensiz bir Tanrı'ya ulaşamayacağını iddia ederek tartışmaktadır. Çünkü insan akli bedensel zincire müdahale eder ve insan beyninin aktiviteleri değiştirildiğinde, o andan itibaren normal doğa yasaları göz önüne alındığında, ağız açma gibi hareketler meydana gelir. Yani bedensel bir varlık olan insanın yaptığı hareketler vücudunun bir kısmının hareket etmesine bağlı olduğu için, analogi ile Tanrı'nın da göksel uyumu üretirken vücudunun belli bir bölümünü hareket ettirmesi gerekir.²²⁴ Ya da analogik olarak

²²¹ Olding, a.g.m., s. 368.

²²² Swinburne, "The Argument from Design: A Defence", s. 201.

²²³ Olding, a.g.m., s. 369.

²²⁴ Olding, a.g.m., ss. 371-372.

insanı da bedensiz zihni yetenekler olarak kabul etmek gerekir. Genel anlamda Olding'e göre, tasarım argümanının içerdiği düalizm ciddiye alınırsa, bilinçli olarak dünyada düzen üreten bir Tanrı'nın varlığına inanmanın gerekçesi de olmayacaktır.²²⁵

Swinburne, Olding'in Tanrı'nın bedenli olması gerektiği yönündeki eleştirilerine karşı, Tanrı'nın bedenli olması gerekmediğini ve tüm evrenin O'nun bilinçli kontrolünde olduğunu iddia etmektedir. Tanrı'ya insan özelliklerini vermek, teleolojik analogik argümanı gülünç duruma düşürür. Swinburne, Tanrı'nın insana benzerliği konusunda mükemmel insandan bahsetmektedir. İnsan hareketlerinin düzeni ile doğa hareketlerinin düzeni arasında bir benzerlik vardır. Burada doğanın hareketlerine, insanın hareketlerinden bir analogi yapılmış olmaktadır. Çünkü etkiler değiştikçe sebepler farklılık gösterecektir.²²⁶

Bedensiz hareketin olabileceğine dair Terence Penelhum (d. 1929) da deliller göstermektedir. Penelhum'a göre kişilerin kimliği, bedensel devamlılık, hafızanın benzerliği ve karakter gibi delillerin olması üzerine kurulu değildir. Aksine maddi olmayan özelliklere sahip olunmasına bağlıdır. Hem bedenli hem de bedensiz varlıklar bu özelliğe sahip olabilir. Buradan hareketle algı ve fail gibi tahminlerin, fiziksel olmayan varlıklara uygulanamayacağını varsaymak için hiçbir neden yoktur.²²⁷ Yani algı ve fail için bedensel özelliğin olması zorunlu değildir. Swinburne de Olding'in analogi ile insandan hareketle fail olmak için Tanrı'nın da bedene sahip olması gerektiği yönündeki eleştirisini, insanlar üzerinden açıklamaya çalışarak, bedensiz kişilerin de anlaşılabilmesine dair savunma yapmaktadır. Yani Swinburne düalizmi kabul ederek,

²²⁵ Olding, a.g.m., s. 373.

²²⁶ Swinburne, "The Argument from Design: A Defence", s. 199.

²²⁷ Terence Penelhum, "Survival and Disembodied Existence", *Philosophy*, 46:176 (1971), ss. 176-178.

bedenden ayrı olarak ruhun kendi işlevlerinin olduğunu, bedensel devamlılığın kimlik için olmazsa olmaz olmadığını düşünmektedir.²²⁸

Ayrıca Olding'in insanın bilinçsiz hareket ettiğini iddia ederek, analogi yapıldığında Tanrı'nın da bilinçsiz olması gerektiği yönündeki eleştirisini de Swinburne, insanın bilinçsiz değil, aksine bilinçli olarak hareket ettiğini ve buna bağlı olarak Tanrı'nın da bilinçli hareket ettiğini savunur. Mesela bacakları ve boğaz hareketleri olan her fail amaçsal bir faaliyet olarak, dans veya şarkı etkinliğini yerine getirebilir. Fakat Olding'e göre, Swinburne'ün bu analogisi ciddiye alınırsa, Tanrı, maddi ve panteist bir Tanrı durumuna geldiği için Hristiyan teolojisindeki bedensiz Tanrı fikri ortadan kalkar. Çünkü şarkı ve dans ancak bedenin hareketleri olduğu için Tanrı da bedensel hareketler ile göksel uyumu yaratmalıdır.²²⁹ Fakat Swinburne bu itirazı sonuçtaki farklılıkların sebepteki farklılıklar anlamına geldiğini ifade ederek reddeder. Eğer yaygın doğal düzenden bir fail sorumlu ise bu onun evrendeki kontrolünün bir sınırı olmadığı anlamına gelir. Yani insan hareketlerinin düzeni ile doğanın hareketlerinin düzeni arasında düzey farklılıkları ile birlikte benzerliklerin olduğu açıktır. Dolayısıyla Tanrı, Olding'in tanımladığı anlamda bir vücuda sahip olmayan bilinçli ve amaçlı bir varlıktır.²³⁰

Fail insan, bu gibi bedensel hareketler meydana getirirken beyninin durumu değiştirir. Söz konusu olan beyin durumu, bedensel hareketleri meydana getiren fizyolojik olayları üretir.²³¹ Yani failin doğrudan oluşturduğu şey beyin halidir. Sadece dolaylı olarak bedensel hareketler meydana gelmiş olur. Sonuç olarak fail insan, beyin faaliyeti ile bilinçli olarak hareket eder. Ayrıca beyin faaliyeti zihinsel olaylara neden

²²⁸ Swinburne, "The Argument from Design: A Defence", s. 198.

²²⁹ Olding, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne". s. 371.

²³⁰ Swinburne, "The Argument from Design: A Defence", s.199.

²³¹ Swinburne, a.g.m., s. 200.

olduğu gibi zihinsel olaylar da beyin olaylarına neden olmakta, beyin olayları da vücuttaki organların hareketine neden oluşturmaktadır.²³² En mükemmel insana benzetilen Tanrı da mutlaka doğrudan ne ürettiğinin farkında olmalıdır. Swinburne, analogik argüman için öne sürdüğü örneklerden kütüphane raflarındaki sıralı kitapların mekânsal düzeninin veya bir dansçının hareketlerindeki zamansal düzenliliğin evrimsel kanıtlarının olamayacağını düşünmektedir. Diğer taraftan Swinburne, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için de bilinç teorisini kullanır. Çünkü ona göre bilinç, bedenin bir niteliği olmadığı için, bedene bağlı başka bir şey olan ruhun (soul) bir özelliği olmalıdır ki bu da bilimin açıklama gücünün ötesinde olan Tanrı'yı gerektirecektir.²³³ Dolayısıyla fail olarak Tanrı için bütünüyle bilincin hâkim olduğu ve insanın da eksikliği ve sınırlılığı nedeniyle bazen bilinçsiz hareketi söz konusu olsa da; Tanrı da insan da neden oldukları durumlara bilinçli olarak sebep olurlar. Analoji yoluyla Tanrı'nın da insan gibi bilinçli olduğu dikkate alındığında, Tanrı'nın dünyadaki düzeni bilinçli olarak oluşturmadığı şeklindeki Olding'in iddiasını kabul etmek için bir neden kalmayacaktır.

²³² Swinburne, *Tanrı Var mı?*, ss. 64-65.

²³³ Swinburne, *a.g.e.*, ss. 69- 70.

III. BÖLÜM

ANALOJİ VE TELEOLOJİK DELİL: İTİRAZLAR VE CEVAPLAR

3.1 Hume ve Teleolojik Delilin Analogik Eleştirisi

Teleolojideki analogik delilin ilk ciddi ve kapsamlı eleştirisi David Hume (1711-1776) tarafından yapılmıştır ve konuyu ölümünden sonra yayınlanan *Dialogues Concerning Natural Religion*²³⁴ adlı eserinde diyaloglar yoluyla tartışmıştır. Teleolojik delilin analogik temeliyle ilgili önemli eleştirilerine yer verdiği bu eser delilin en ünlü savunucusu Paley'den 23 yıl önce yayınlanmasına rağmen, Paley, Hume'un eleştirilerini dikkate almadan delili en ince ayrıntısına kadar *Natural Theology* eserinde savunmuştur.²³⁵

Hume'un din felsefesindeki temel noktası akıl ve inanç arasındaki ilişkiye dair inancın akıl ile desteklenip desteklenmediği meselesidir.²³⁶ Bu mesele üzerinden, teleolojik analogik delille de ilgili tartışmanın zayıf tarafına yoğunlaşarak argümanın aklın inancı destekleyemeyeceği noktasında şüphe yaratma eğilimindedir.²³⁷

Hume'a göre her çağda ve her yerde görünmeyen akıllı bir güce inanmak yaygın olup, Tanrı'ya inanan bir insan, inancını çeşitli kanıtlarla, mucizeler ve vahiy ya da kutsal kitaplarla kendince haklı çıkarabilir veya dinsiz yaşamının anlamsız olduğunu iddia edebilir. Hume'a göre Tanrı'nın varlığı bir gerçeklik/fact meselesi olduğu için *a priori* olarak kanıtlanamaz, neden-sonuç ilişkisi bağlamında deneyimden yola çıkarak

²³⁴ D. G. C. MacNabb, "David Hume", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 4, (New York: Macmillan Publishing, 1967), s. 74

²³⁵ John Hick, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri (Arguments for the Existence of God)", çev. Şahin Efil, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2:2 (2013), s. 88.

²³⁶ David O'Connor, *Hume on Religion*, (New York: Routledge, 2001), s. 8.

²³⁷ Swinburne, "The Argument from Design", s. 207.

kanıtlanabilir. Bunun yanında Hume, deneyimlenmeyen ve tam olarak deneyimleme şansının olmadığı dünyanın kökeninin bilinemeyeceğini ve deneyimlenen şeylerle karşılaştırma yaparak ortaya çıkan analogiye de güvenilmemesi gerektiğini düşünür. Hume genel anlamda, doğanın bütün çatısının zeki bir tasarımcıya şahitlik ettiğini düşünür, fakat tasarımcı konusunda, bir varlığa müracaat etmenin dışında bu varlığın Tanrı olduğunu iddia etmek tasarımın sağladığı delillerin ötesine geçmek olacağından bundan kaçınmak gerektiği üzerinde durur.²³⁸ Ona göre, tasarım argümanından belki bir yaratıcıya ulaşılabilir, fakat Tanrı'nın niteliklerine ulaşılması imkânsızdır. Hume'a göre, Tanrı sadece dünyanın sebebi olarak biliniyorsa, dünya hakkındaki bilgimizden yola çıkarak yalnızca Tanrı'nın varlığı çıkarımı yapılabilir ki bu da yetersiz bir varsayımdır.²³⁹

Delilinin analogik akıl yürütme ile tutarlı olduğunu düşünen ve Hume'un bu konudaki eleştirilerine karşı eleştiriler yönelten Swinburne'e göre de teleolojik delildeki analogik temel, dünyanın düzenliliğinden her ne ürettiyse sadece düzenlilik üreten bir nesne olduğu sonucuna varılacağından, buradan tek başına Tanrı'nın niteliklerine ulaşamaz.²⁴⁰ Hume'a göre dini inancı ortaya çıkaran özgün bir içgüdü veya doğadaki tasarıma işaret eden şeyler değil; "inancı doğuran ilkelerin işlemesine yön veren rastlantı ve nedenlerdir."²⁴¹ İnanç, sadece fikrin canlılığına bağlıdır. Tanrı'yı düşünmek, O'nun var olduğunu düşünmek ve O'nun var olduğuna inanmak; kişinin Tanrı hakkındaki düşüncesini ne azaltır ne de çoğaltır; hiçbir etkisi yoktur. Çünkü ona göre bir inancın oluşması için, düşüncedeki mevcut izlenimden daha güçlü ve canlı bir fikre geçilmesi gerekir.²⁴²

²³⁸ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 122.

²³⁹ MacNabb, "Hume, David", s. 88.

²⁴⁰ Swinburne, "The Argument from Design", s. 207.

²⁴¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), ss. 5-6.

²⁴² C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, (Oxford: Oxford University Press, 1949), s. 136.

Hume'a göre, insan bilgisiz durumda üstün güçler ararken, bilgi edindikçe üstün olarak kabul ettiği varlık hakkında doğanın yapısını ve düzenini inceleyerek doğanın çatısı altında yetkin fikirlere ulaşmaya çalışır. İnsanın bütün varlıkları düşünmek gibi bir eğilimi olduğu için zihnen insan aşağıdan yukarıya doğru önce Tanrı'ya düşünce, akıl, tutku yakıştırarak O'nu insan gibi tasavvur eder; daha sonra analogik akıl yürütme ile sınırsıza bir kapı aralayarak O'na ulaşmaya çalışır. Doğanın çatısı altındaki bu arayış, doğadaki çoklu karmaşık düzenden dolayı, kişiyi insanlığın ilk dini olan çoktanrıcılıktan uzaklaştıramamıştır. Aslında Hume, doğaya bakıp düşünen insanların makinenin parçalarını ayarlayan bir usta gibi, düzenin ve tasarımın parçalarını ayarlayan tek bir varlık fikrine gitmeleri gerektiğini, buna karşılık birden çok tasarımcı fikrinin tamamen keyfi bir hipotez olduğunu düşünür.²⁴³ Evrende her şeye uyarlanmış bir şekilde her şey bir parçadır ve evrenin bütününde tek bir düzen egemen olduğu için tek bir yaratıcı fikri kabul edilmelidir.²⁴⁴ Hume'a göre, doğada olup bitenden yola çıkarak, doğal nesnelerin hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle görünmez bir nedenin varlığı olarak bir tasarımcıya gidilebilir, ama doğayı bırakıp görünmez bir gücün insan yaşamındaki çeşitli etkilerine bakıldığında birden çok Tanrı'ya ulaşmak da mümkündür.²⁴⁵ Yani sıradan herhangi bir çoktanrıcı, evrenin her bir parçasını insandan biraz üstün akıl ve iradesi olan varlıklar şeklinde tanrılaştırarak hepsinin gerçek olduğuna inanır. Çoktanrıcılığı bilgisizlik olarak tarif eden Hume buradan hareketle, bilgisizlik ve boş inancın yetkin alegoriler yaratmadığını düşünmektedir.²⁴⁶

Hume, tasarım delilindeki yaratıcıya gidilebileceğini kabul etmekle birlikte, doğadaki tasarımdan hareketle Tanrı'nın sahip olduğu özellikleriyle/ sıfatlarıyla birlikte bir din

²⁴³ Richard Wollheim, *Hume on Religion*, (London: The Fontana Library, 1968), s. 37.

²⁴⁴ Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), s. 248

²⁴⁵ Hume, *Din Üstüne*, ss. 7-14.

²⁴⁶ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 51-55.

anlayışına varmayı eleştirmektedir. Yani Hume'un itirazı düzenlilik delili ile ilgili değil, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak, evrenin nedeninin insana benzetilerek sıfatlarının çoğaltılmasını sakıncalı bulmaktadır. Dolayısıyla Hume'un bu konudaki itirazının Tanrı hakkında bilginizin imkânı üzerine yapılmış epistemik bir itiraz olduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁷ Ona göre, doğadaki düzen, dinsel görüş veya duygu uyandırmaz. Fakat doğadaki düzen, uyumluluk ve amaçlılık üstün bir varlığın yegâne kanıtlarıdır.²⁴⁸ Ayrıca, düzenin akıllı bir nedeni ya da yaratıcısı olduğu fikri, doğadaki karşıtlıklar içerisinde ne kadar açıklanamaz olursa olsun, 'Kutsal İşçi'nin²⁴⁹ yaratımına bıraktığı işaret ya da damga ile tutarlı bir tasarımın varlığını kanıtlayarak tek bir amaç ya da niyeti destekler.²⁵⁰ Ona göre, doğada sadece bir tasarım olduğunu kabul edip orada konuyu bırakmak gerekir. Çünkü insanlar tasarımın altındaki nedeni araştırırken duygularını karıştırarak akıl almaz saçma düşüncelere gitmektedir.

Hume, doğadan hareketle kanıtlanabileceği düşünülen 'Bir' tasarımcı hakkında *Diyaloglar*'ında, insanları çokça etkileyen ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Hume doğadaki tasarımdan hareketle bir tasarımcıya varılabileceğini düşünmekle birlikte, tasarımla ortaya çıkan dinsel duygular ile tanımlanmaya çalışılan Tanrı düşüncelerini Cleanthes, Philo ve Demea karakterleri üzerinden diyaloglar halinde, kendi eleştirisini de karakterlerden Philo aracılığıyla dile getirmektedir. Kesin felsefi tutumuyla Cleanthes, özensiz septikliği ile Hume kılığında Philo ve katı/ bükülmez doğru

²⁴⁷ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 250.

²⁴⁸ Hume, *Din Üstüne*, ss. 31-36.

²⁴⁹ Hume, *a.g.e.*, s. 78.

²⁵⁰ Wollheim, *Hume on Religion*, s. 96.

yolcu Demea²⁵¹ tasarım aracılığıyla Tanrı'nın kanıtlanıp kanıtlanmayacağını tartışmaktadırlar.²⁵²

Diyalogun başrolündeki Philo, sürekli her şeyden şüphe ettiğini ve şüphe edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Demea'ya göre ise Tanrı'nın varlığı kendiliğinden apaçıktır (*self-evident*) ve insanların O'nun doğasını bilmesi mümkün değildir. Teleolojik analogik delili savunan Cleanthes'e göre ise Tanrı vardır ve varlığı a priori olarak değil ama a posteriori olarak, analogik akıl yürütme ile doğadaki tasarım üzerinden kanıtlanabilir. Philo ve Demea'ya göre üstün varlık olan Tanrı'nın, hayranlık uyandırıcı bir gizemliliği ile birlikte kavranılamaz bir yapısı vardır.

Cleanthes'e göre evren, insan tasarımı ürünlere benzemektedir. Onun için anlaşılması gereken şey, doğal dünyanın arkasında, insanın zihni ile benzeşen kişisel bir varlığın olmasıdır.²⁵³ Çünkü Cleanthes, insan zihninden başka bir zihin bilmediği için doğanın arkasında olan nedeni, insanın sahip olduğu en yüce özellik olan (insan) zihnine benzetmektedir.²⁵⁴ Cleanthes, analogi yöntemi ile savunma yaparak, dünyanın bölüne bölüne insana kadar gelen, amaçlarına uygun bir şekilde birbirlerine uyarlanan, küçük küçük sınırsız makinelere bölünmüş tek bir makineden oluştuğunu iddia etmektedir. Bu makineler insan aklının, zekâsının, bilgisinin ve düşüncesinin ürünlerine benzemekle birlikte onları çokça aşmaktadır.²⁵⁵ Bütün bir doğa boyunca insan tasarımı düşünce, bilgelik ve akıl olarak insan icadından çok daha fazla olsa da sebeplerin amaçlara adapte edilmesiyle tam olarak benzemektedir. Eğer dünya büyük bir makine ise, arkasında bir

²⁵¹ Wollheim, *a.g.e.*, s. 101.

²⁵² Diyalog, ele aldığımız karakterlere dâhil olmak üzere Pamphilus ve Hermippus ile birlikte 5 karakter arasında geçmektedir.

²⁵³ O'Connor, *Hume on Religion*, ss. 111-112.

²⁵⁴ O'Connor, *a.g.e.*, ss. 112-113.

²⁵⁵ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 115-116.

tasarım olmak zorundadır. Çünkü makineler öyle birden ortaya çıkmaz veya kendi kendini üretemez, mutlaka kendinden başka bir varlık tarafından icat edilmesi gerekir. Cleanthes'in temel fikri de, bir yandan mekanik olarak tarif edilen büyük dünya, diğer yandan araba motorları, bisiklet telleri, dikiş makinesi gibi insan yapımı ürünler arasında hem tasarım hem de niyet ve amaç açısından benzerlik olduğudur. Doğal dünya, düzenli ve tekrarlayan yapıların ve oluşumların genel bir kompleksidir. Cleanthes de bu doğal dünyayı anlamak için analogi ile doğadaki hayvan veya sebze gibi tüm yapılar ile insan ürünlerini benzeştirerek doğanın yapıcısına insandan çok daha yüksek bir zihin atfetmektedir.²⁵⁶ Çünkü biyolojik dünyada ve insan ürünlerinde benzer etkiler ve nedenlerin olması deneyimlerle de tekrarlanan bir şeydir. Cleanthes'in insan ürünleri ile doğadaki tasarım ürünlerini karşılaştırmasının nedeni, analoginin bütün kuralları uyarınca etkilerin birbirine benzemesidir. Çünkü "benzer etkiler benzer nedenlere sahiptir (*like effects have like causes*)" ilkesi ile evren insan yapımı bir makineye benzemektedir. Hume'un Cleanthes mantığına göre, tecrübi öğretim ile benzer etkilerin benzer nedenleri olduğu için doğadaki düzen, makinelerdeki düzene benzemekle birlikte, tüm analogi kurallarına göre nedenlerin benzer olmasından hareketle doğanın yazarı, çok daha büyük yetilere sahip olmasıyla birlikte ortaya çıkardığı çalışmaların ihtişamıyla orantılı olarak bir şekilde insan zihnine benzemektedir.²⁵⁷ Etkiler ne kadar benzerse nedenler de o kadar benzeyeceğinden; analogik argümanın gücü, insan yapısı ürünler ile kozmos arasındaki benzerliğin yakınlığına bağlıdır. Kozmos bir makineye ne kadar benzerse, doğanın tasarımcısı da makine tasarımcısına o kadar benzeyecektir.²⁵⁸ Dolayısıyla Yaratıcı'nın doğadaki faaliyetleri insan icadını, tasarımını, düşüncesini, bilgeliğini, aklını çok fazla

²⁵⁶ O'Connor, *Hume on Religion*, ss. 55-56.

²⁵⁷ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. xxi.

²⁵⁸ Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*, (New York: The Macmillan Company, 1970), s. 98.

aşarak ve görkemiyle çok daha büyük yetenekleri göstermesiyle birlikte, tüm doğada tam olarak benzer amaçlara uyarlanmasıyla insan zihnine oldukça fazla benzemektedir.²⁵⁹

Buna karşılık Philo, Cleanthes'in analogik yaklaşımını çürütmek için birtakım iddialar ortaya atar. Hume'a en yakın karakter olan Philo'nun analogiye dair ilk eleştirisi, insan ile Tanrı'nın yetkinlik derecelerinin farklı olması konusundadır. Philo, yetkinlik yani mükemmellik dereceleri farklı olduğu için, benzetilenlerin arası açıldıkça, analogi için kanıtlamanın da zorlaşacağını düşünür.²⁶⁰ Ona göre tüm karşılaştırma ve çıkarımları engelleyen büyük bir orantısızlık vardır. Saçın uzamasından neslin gelişimine ilişkin bir şeyler öğrenilemeyeceği gibi, parçalardan hareketle bütün hakkında çıkarım yapılmasının mantıksızdır. Mesela, bir evin bir mimarının olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilirken, yetkinlik derecelerinin farklılığından dolayı, evren için benzer bir nedene ilişkin tahmin yürütülemez. Hume, Philo aracılığıyla, bir şeyin parçaları ile bütünü arasındaki karşılaştırmanın yanlış olduğunu düşünerek, evren ile insan faillerinin ürünleri arasındaki benzerliğin zayıf olduğunu savunur.²⁶¹ Böyle bir benzetmenin deneyimsel bir temeli yoktur ve teolojiye hiçbir faydası olmayacaktır. Philo'nun buradaki parçadan bütüne çıkarımın yapılamayacağına dair itirazı sorgulamaya açıktır. Her ne kadar Philo sınırsız bir evren hakkındaki fikri sınırlı insan zihninin tasarım ürünlerine benzetilmesini akla aykırı olarak görse de, Cleanthes, evrendeki her şeyi insan zihnine benzettiği bir zihnin yansıyan sayısız imgeleri olarak görmektedir.²⁶²

Ayrıca, Philo'nun analogik bir çıkarımı destekleyecek kadar parçadan bütün çıkarılamayacağı fikri doğru görünmemektedir. Plantinga'ya göre kişi parçalardan

²⁵⁹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 96.

²⁶⁰ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 116-117.

²⁶¹ Wynn, "Design Argument", s. 60.

²⁶² Hume, *Din Üstüne*, ss. 125-126.

hareketle bütüne doğru, düzgün ve uygun bir çıkarımda bulunabilir, çünkü her şey söz konusu olan bütün ve parçalara bağlıdır.²⁶³ Her parça kendi içinde birer bütün, tüm bütünler bir şeyin parçası olmak üzere kompleks yapılar oluşturabilir. Bundan dolayı bütün yapıların bir şeylerin parçası olduğu düşünüldüğünde bütün ve parçayı birbirinden ayırmak mümkün görünmektedir. Parçalar bütüne ait özelliği belirleyebilirken, bütün de parçalara ait özelliği belirleyebilir.

Philo, parçadan bütün çıkmaz düşüncesine ek olarak benzer etkilerin benzer nedenleri olduğunu kabul etse de ona göre, örnekler birbirinin aynı olmadığına güven azalacaktır. Etki ve neden arasındaki mesafe ne kadar artarsa ikisi arasındaki bağlantı sonucu oluşan olasılıklar da o kadar azalır. Çünkü bir yaprağın daldaki bitimi ile ağacın gelişimi nedenini öğrenemediğimiz gibi, parça ile bütün arasında da büyük bir orantısızlık vardır.²⁶⁴ Ayrıca Philo, Cleanthes'in kabul ettiği "benzer etkiler benzer nedenlere sahiptir" ilkesinin yanında aynı türden başka şöyle bir ilkenin de kabul edilebileceğini bildirmektedir: "bilinen çeşitli koşulların benzer olduklarının gözlemlendiği bir yerde, bilinmeyenlerin de benzer oldukları görülecektir."²⁶⁵ Bu ilkeye görede sadece kolu görülen bir insanın doğal olarak kendisi de düşünülecektir. Dolayısıyla evren incelendiğinde, bütün sisteminde sıkı bir uygunluğun olduğu bir hayvana veya vücuda benzediği anlaşılır. Buradan hareketle dünya bir canlı, Tanrısal Varlık da hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen ruhudur.²⁶⁶ Yani zihin ve bendenden hareketle Tanrısal zihin ve beden evrene uyarlanarak evren, insan yapım ve becerisinden çok insan vücuduna benzetilmiş olmaktadır. Philo'ya göre bu antropomorfik hataya düşmemenin yolu Tanrısal doğanın mutlak anlamda zorunlu olarak kavranılmazlığını kabul etmektir.

²⁶³ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 98.

²⁶⁴ Hume, *Din Üstüne*, ss. 106-107.

²⁶⁵ Wollheim, *Hume on Religion*, s. 143.

²⁶⁶ Wollheim, *a.g.e.*, s. 144.

Fakat analogi yardımıyla iki durumu açıklamak, aynı şekilde açıklamak anlamına gelmemektedir. Tanrı ve insanı açıklarken, her halükarda Tanrı'yı kendi kendine yeten; insanı da kendi kendine yetemeyen olarak açıklamak uygun olacaktır. Mesela bir okun hedefe doğru hareketi, okçuya müracaat edilerek açıklanabilirken; görünmez ilahi bir okçuya müracaat etmek ancak görülmesi gereken bir okçu olmadığında mümkün olur. Buradan hareketle analogik akıl yürütme ile örneğin, bir saatin birinin niyeti ile açıklanması gerekir, yani bir yapıcı ister ve bu niyeti başka hiçbir açıklama gerektirmeden sadece kendisinin belirtmesi gerekir. Aynı şekilde insan gözünün veya kulağının da Birinin/ Tanrı'nın niyeti açısından açıklanması gerekir ve bu da tatmin edici bir açıklama olacaktır.²⁶⁷

Philo'ya göre, tasarım kabul edilebilir ama kanıtlanamaz olduğundan sadece fiziksel doğadaki düzenlilik derecelerini çeşitli boyutlarıyla tanımlamakla yetinilmesi gerekir ve buna bağlı olarak bir sonuç çıkarmak mümkün değildir.²⁶⁸ Çünkü tek doğru bilgi edinme yöntemi olan deney, görünmez bir varlığı kanıtlayamamaktadır. Fakat akıl yürütme ile eserlerin benzetilmesi analogisi üzerinden nedenlerin de benzetilmesi gerektiğinden, etkiler arasındaki analogi açıktır ve doğada var olan eserler, insan ürünü olan sanat eserlerine benzemektedir. İnsandan daha yüksek bir varlığa benzetilmek istenildiğinde, daha yüksek bir güce sahip olduğu düşünülen Tanrısal varlığa benzetmek uygun bir yöntemdir. Fakat insan aklından çok ayrı olan Tanrısal varlığın akli ile olan analoginin doğru olup olmadığı sorusu sadece sözde kalan ve kanıtlanması mümkün olmayan bir soru olarak kalacaktır.²⁶⁹ Çünkü Hume'a göre bu, deneysel anlamda bir benzetme değildir ve gözlemlediğimiz nesneden gözlemlemediğimiz nesneyi çıkarmak için

²⁶⁷ Thomas McPherson, *The Argument from Design*, (London: The Macmillan Press, 1972), s. 36.

²⁶⁸ O'Connor, *Hume on Religion*, s. 110.

²⁶⁹ Hume, *Din Üstüne*, ss. 184- 201.

gözlemlemediğimiz nesnelere benzer nesneler gözlemlememiz gerekir. Yani (başka) Tanrıları gözlemlemediğimiz sürece, ardışık düzenlerden gözlemlenen düzenlilikler ve insan failleri arasındaki bağlantının analogisine dair gözlemlenmemiş bir Tanrı'ya varılamaz. Fakat burada Hume Tanrı eserleri ile insan eserleri arasındaki düzen ve akıl ilişkisini gözardı etmektedir. Hume'un iddia ettiği durum gözlemlensin ya da gözlemlenmesin aradaki bariz olan söz konusu düzen ve akıl ilişkisi dikkate alındığında bu ilişki ile analogik sonuca varmak makul kabul edilmelidir.²⁷⁰ Diğer taraftan Tanrı'nın evrendeki diğer varlıklar ile aynı kümeye tabi tutularak tanımlanması mümkün olmamakla birlikte, analogi yoluyla Tanrı'nın mükemmelliğini, nedeni olduğu diğer varlıkların mükemmel olmayan niteliklerinden çıkarsayarak hem Tanrı hem de yaratılmışlar hakkında ortak birşeyler söylemek mümkündür.²⁷¹ Kanaatimizce evren ile insan ürünleri konusunda yapılan analogik akıl yürütmede zaten tıpatıp bir benzerlik söz konusu olmadığı için, (tamamen) benzer olmayan varlıklar arasındaki benzer olan ortak özelliklerden hareketle akıllı bir varlığa gidilen sonuç doğru bir çıkarım gibi görünmektedir.

Philo, evrenin insan eserlerinden çok canlı vücuduna benzediğini iddia ederek, canlı vücuduna benziyorsa nedeni de ona benzeyeceğinden, nedeni akla ve tasarıma değil, dünyada birbirlerine benzeyen ve benzer etkileri olan dört ilkedен (ki bunlar akıl, içgüdü, üreme ve bitmedir) üreme ve bitmeye yorumlanmalıdır.²⁷² Hume, kozmosu insan eseri yerine bir sebze veya hayvana daha çok benzeterек Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı pozisyonunu zayıflatmaya çalışmaktadır.²⁷³ Yani ona göre eğer analogi savunuluyorsa,

²⁷⁰ Swinburne, "The Argument from Design", s. 208.

²⁷¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyat, 2004), s. 52.

²⁷² Örneğin, Kuyruklu bir yıldız dünyanın tohumu veya yumurtası olarak kabul edip, ondan yeni sistemlerin geliştiğini düşünebiliriz. Bkz. Hume, *Din Üstüne*, ss. 139-145.

²⁷³ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), s. 367.

dünyanın düzenliliklerini varsaymak için, eşit şekilde üreme (*generation*) ve türeme (*vegetation*) de makul görülecektir. Ancak Hume'un âlemdeki düzenlilik ile canlı organizmalar arasında kurduğu benzerlik geçerli görünmemektedir. Canlı organizmalardaki düzenlilik de, kendilerine ait olan, kendilerinin ürettiği bir düzenlilik olmamakla birlikte bazı düzenlilik formlarına bağlıdır.²⁷⁴ Örneğin bir tohum bir bitkiyi, ancak biyokimya kanunlarının devam eden işleyişi nedeniyle üretebilir.²⁷⁵ Diğer taraftan Hume'un dünya ile canlı ve sebze arasında kurduğu analogi güçlü ve iyi bir analogi olarak görünmemektedir. Çünkü canlı ve sebze doğaya ait ve doğanın eserleridir. Analogi ise, farklı nesne türleri arasındaki benzerliklerin karşılaştırılmasına dayanan tümevarımsal bir argümandır.²⁷⁶ Fakat hayvan ve sebzeler, doğadan farklı görünmemekle ve doğadan daha fazla bilinebilecek özelliğe sahip olmamakla birlikte doğanın içerisinde ve doğa ile ele alınabilecek şeylerdir. Hayvanların ve sebzelerin tasarlanıp tasarlanmadığı, doğanın tasarlanıp tasarlanmamasından daha iyi bilinmemektedir. Buradan hareketle analogik temelde daha iyi bilinen bir şey veya durumun, daha az bilinen bir şey veya durumu etki etmesiyle doğru sonuca ulaşılabilir.²⁷⁷

Philo'ya göre, herhangi bir olgunun gerçek nedenini, kişinin kendi kişisel fikri değil ancak deney verebilir. Böyle bir analogik yöntemin de deneyle sonuca bağlanması mümkün değildir. Cleanthes ise deney ile açıklanmayacak şeylerin olduğunu düşünerek Philo'nun buna karşı çıkar. Mesela bir kitabın içeriğinde yer alan akıl yürütme, tartışma, düşünce, önerme vesairenin deneyle kanıtlanmaması nasıl ki kitabın bir tasarımcısının olmadığı anlamına gelmiyorsa, benzer şekilde başka evrenlerle karşılaştırılmaması

²⁷⁴ Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 107.

²⁷⁵ Swinburne, "The Argument from Design", s. 210.

²⁷⁶ Cafer Sadık Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Wales, (1994), s. 178.

²⁷⁷ Hurley, *A Concise Introduction to Logic*, s. 36.

durumunda dünyanın kaynağı hakkında bir bilgi sahibi olamayacağımız anlamına da gelmeyecektir.²⁷⁸ Plantinga, tümevarımsal argümanın yaygın olarak kullanılan şekli olan analogik argüman ile basit tümevarımsal değişkenler arasında belirli bağlantılar olduğundan ve insan icadı ürünler ile dünyanın kaynağıyla ilgili sağlam bir tümevarımsal çıkarım yapılamayacağından ilk bakışta bu eleştirinin yapılmasının doğal olduğunu düşünmektedir.²⁷⁹ Ama dünyada ve daha geniş çerçevede evrende tecrübe etmediğimiz halde inanılan çokça şeyin olduğu açıkça ortadadır. Mesela Amazon ormanlarındaki en büyük kargayı tecrübe etmediğimiz halde onun varlığına inanırız. Geniş çerçevede baktığımızda dünyanın kaynağını tecrübe etmediğimiz halde, dünya hakkında yapılan çıkarımlar geçerli olabilmektedir. İnsan yapısı işler ile doğanın yapısı arasındaki geçerli ve çok belirgin analogi ile dünyanın kaynağı ve nedeni olan Tanrı'ya ulaşılabilir. Cleanthes'e göre, analogi yoluyla evrenin, insan yapısı bir makineye benzetilmesi önyargısız bir şekilde kabul edilmesi gereken, belli doğal bir durumdur. Bir gözün yapısı incelendiğinde, düzenli bir yapıya sahip bir tasarım ve niyetin var olduğunu gösterdiği iddiası, tutarlı ve anlamlı bir konuşma gibi kabul edilecektir. Doğanın düzeni ve ayarlanması, amaçsal nedenlerin ilginç uyarlanması, amaç içerisinde her bir parçanın ve her bir organın olağan kullanım biçimi, akıllı bir yaratıcıyı haber verir.²⁸⁰

Philo'nun deney yöntemine verdiği önemden de anlaşılacağı gibi delile yaptığı diğer bir eleştiri de evreni karşılaştıracak başka evrenler olmadığından ilahi tasarımcı için yapılan analoginin hatalı olduğudur.²⁸¹ Hume'un buradaki itirazı, evrenin benzersiz olduğu ve bir insan ürünüyle önemli ve büyük ölçüde karşılaştırılamayacağı

²⁷⁸ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 125-127.

²⁷⁹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 99.

²⁸⁰ Hume, *Din Üstüne*, ss. 124-125.

²⁸¹ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 123-124.

düşüncesinden kaynaklanmaktadır.²⁸² Hume’a göre, bir tane âlem vardır ve bu âlemin arkasında insana benzeyen bir tasarımcının olduğuna dair bir çıkarımda bulunma dayanağına sahip değiliz. Evren, türünün tek örneğine sahip olduğu için tüm özelliklerine ulaşmak mümkün olmadığından, karakteristik özellikleri hakkında da bir sonuca ulaşmayız.²⁸³ Hume, tecrübe edilen dünyadaki beşeri sanat ve ustalıkların sonuçları olan gemiler veya şehirlerden hareketle analoji yaparak âlemin insana benzer bir tasarımcısının olduğu sonucuna varmanın uygun olmayacağını düşünür.²⁸⁴ Böylece Philo’ya göre, Cleanthes’in dediğinin doğru olması için dünyanın kaynağına dair deneyimin olması gerekir. Yani analoji yapmak için belli sistemlerin karşılaştırılması gerektiği, buna karşılık tek ve bireysel durumlarda karşılaştıma olamayacağı düşünüldüğünde insanın da biricik olan dünya konusunda böyle bir yetkiye sahip olmaması gerekir. Kısacası Philo’ya göre analogik akıl yürütme için dünyanın kaynağının deneyimlenmesi ve farklı evrenlerin kaynağı ile karşılaştırılabilmesi gerekir, diğer türlü gemilerin veya şehirlerin insan sanatı veya icadı olduğunu görmek yeterli değildir.²⁸⁵ Çünkü ona göre, bir şeyin kusurlu olup olmadığı o şeyin benzeri bilinmeden bilinemez. Evrendeki nesnelerin nedeni başka bir şeyle, yani Tanrı gibi bir tasarımcının dışında başka bir nedenle de açıklanabilir.²⁸⁶

Hume’un dünyanın benzeri olması gerektiği şeklindeki bu düşüncesi eleştiriye açık görünmektedir. Çünkü bir şeyin benzer örneği yok diye, onun açıklamasının makul olamayacağı gibi bir durum makul değildir. Bunun örneği bilim dünyasında da görülmektedir. Bilim adamları da örneği olmayan birçok şeyi gündeme getirip

²⁸² Leon Pearl, “Hume’s Criticism of the Argument from Design”, *The Monist*, 54 (1970), s. 272.

²⁸³ Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 33.

²⁸⁴ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 103.

²⁸⁵ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 98.

²⁸⁶ Hume, *Din Üstüne*, s. 138.

açıklamaya çalışmışlardır. Karşılaştırabilecek başka evrenlerin olmaması ile analojiyi reddetmek, Kopernik sistemindeki dünyanın hareketini karşılaştırabilecek başka dünyalar yok diyerek reddetmekle aynıdır.²⁸⁷ Karşılaştırma yapmak için ele alınan şeyin kökenini bilmekten ziyade; karşılaştırılan öğelerin karşılaştırma için gerekli olan ortak özelliklerinin olması, yeterli ve geçerli bir akıl yürütmedir. Yani açıklanan, gündeme getirilen veya cevaplandırılabilen şeyler sadece örnekleri olan şeyler değildir.²⁸⁸ Tasarım argümanının tümevarımsal bir argüman olmasıyla birlikte, tümevarımlı modelden olasılık modele geçildiğinde bu itiraz ortadan kalkacaktır.²⁸⁹ Swinburne'e göre de analojik akıl yürütme ile kozmologlar, çok iyi test edilmiş bilimsel sonuçlara varmaktadırlar. Ona göre Hume, benzersizliğin tanımlamaya bağlı olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Yani tanımlamaya göre bir şeyin biricik (*unique*) olup olmadığı çıkarılabilir.²⁹⁰ Örneğin, evreni güneş sistemi üzerinden tanımlamak benzersizlik durumunu tanımlamak anlamına gelecektir. Ayrıca tek bir âlemin olduğuna dair bir kanıt bulunmadığından, evrene benzeyen birçok evren de düşünmenin ötesinde varlığı yüksek bir ihtimaldir.²⁹¹ Zaten evrenin bir veya birden fazla olması tasarım argümanına zarar verecek bir olgu değildir. Her halükarda evren insanlar ve makineler gibi düzenlilik sergileyen ve akıl gerektiren şeydir.

Philo'ya göre Cleanthes'in bu akıl yürütmelerinin doğru olduğuna inanan biri, ancak evreni daha üst bir standart ile karşılaştırdığında onun kusurlu ve mükemmel olmayan bir Tanrı olduğu sonucuna varır.²⁹² Çünkü ona göre, yaratan bir akıl düşünülebilir, ama bir

²⁸⁷ Hume, *a.g.e.*, s. 110.

²⁸⁸ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 103.

²⁸⁹ Elliott Sober, "The Design Argument", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, (London: Routledge, 2003), s. 34.

²⁹⁰ Swinburne, "The Argument from Design", s. 208.

²⁹¹ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 103.

²⁹² Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 245.

geminin parçalarının deneyerek bir araya getirilmesi gibi deneme yanılma yoluyla yapan akılsız bir varlık veya yine bir geminin yapımında birleşen birçok usta gibi dünyayı kurmak için birleşen üstün varlıklar/ Tanrılar olmaması için ne tür bir gerekçe olabilir?²⁹³ Philo'nun bu düşüncesi varlıkların/nedenlerin gerekmedikçe çoğaltılmaması gerektiği şeklindeki “Ockham'ın Usturası” ilkesini ihlal ediyor görünmektedir. Benzer şekilde Olding de Hume gibi, tasarımdan birden fazla Tanrı'ya inanmanın çıkarılabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre, kütle çekim yasası gibi evrenin her yerinde aynı olan yasaların yanında, “ters kare kanunu (*inverse square law*)” gibi evrenin her yerinde aynı olmayan bazı nükleer kuvvetler vardır ve bundan dolayı her bir yasadaki ayrı ayrı sorumlu olan farklı birden fazla Tanrı düşünülebilir.²⁹⁴ Ancak nedenlerin zorunlu olmadıkça çoğaltılmaması gerektiği ilkesi dikkate alındığında evrendeki düzeni birden fazla Tanrı'yla açıklamak makul görünmemektedir. Evrenin düzeninden sorumlu birden fazla Tanrı varsa, o zaman aynı evrenin farklı yerlerinde farklı işçilik türleri görüldüğü gibi, evrenin farklı yerlerinde de farklı Tanrıların işlerinin farklı karakteristik özelliklerinin görülmesi beklenir.²⁹⁵ Mesela evrenin bir bölümünde geçerli olan doğa yasasının diğer bir bölümünde geçerli olmaması gerekirken yasaların evrensel olduğu görülmektedir. Buradan hareketle bu itirazın güçlü olmadığı söylenebilir.

Hume'un diğer bir eleştirisi ise antropomorfizmin sakıncalarıyla ilişkilidir. Ona göre, eğer insan ile Tanrı arasında bir analogi kullanılacaksa, insanın sadece aklının değil, diğer beşeri özelliklerinin de olması gerektiği düşüncesi ile Tanrı'nın tamamen insan gibi olduğunu varsaymak gerekecektir. Hume tasarımcının insanın özelliklerine tıpa tıp benzetilmemesi noktasında çelişki olduğunu iddia ederek, tutarlı olmak için diğer

²⁹³ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 138-143.

²⁹⁴ Olding, “The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne”, s. 370; Swinburne, “The Argument from Design: A Defence”, s. 202.

²⁹⁵ Swinburne, “The Argument from Design”, s. 210.

benzerliklerin yanında göz, el, kulak, burun gibi özelliklerinin de benzetilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁹⁶ Fakat Tanrı'yı insana benzetmek, Tanrı'nın çok daha yüce yetkilerini ve varlığına ait özellikleri daraltmak anlamına gelir.²⁹⁷ Tasarım argümanının analojik bir argüman olduğu ve analogide yüzde yüz karşılaştırma beklenmemesi gerektiği gözardı edilmemelidir. Mesela A ile B arasındaki ilişkiden bahsedildiğinde, A'nın varsayılan B ile olan ilişkisine benzer olduğu söylenir, aksine her bakımdan benzer olduğu söylenmez.²⁹⁸ İnsandan yola çıkarak düzeni ortaya koyan şeylerin beden sahibi varlıklar olduğunu iddia etmek yanlış değildir; fakat bu, her düzenden sorumlu olan şeyin bir bedene sahip olması gerektiği anlamına gelmez.²⁹⁹ Örneğin, ofisin sahibi tarafından görülmeyen ama ofisi düzenleyen bir görevlinin bedensel hiçbir özelliği bilinmeden düzenin var olduğu açık bir şekilde görülebilir. Kısacası tasarımı kabul etmek için insanın akli ile benzetilme yapılması, bedensel özellikleri de atfetmeyi gerektirmez. Tanrı'nın bedensel olduğunu düşünmek, O'nu sınırlandırmak anlamına geleceği gibi evrenin bir kısmının kontrolünde olmasıyla birlikte bir kısmının da kontrolü dışında olduğu anlamına da gelecektir. Bu durumda denge bozulacağından bilimsel yasaların işlemezliliği ile düzenli evren modeli çökecektir. Düzeni gösteren bilimsel yasaların işleyişi Tanrı'nın varlığını ortaya koyma noktasıdır. Buradan hareketle analogi argümanı, Tanrı'nın bedensiz hipotezinin bedenli hipotezinden daha tutarlı olduğunu tercih edecektir.³⁰⁰ İnsanın dünyaya etki edebilmek için bedeni olması gerekirken, Tanrı'nın ise bilmek veya etkilemek için beden gibi bir şeye ihtiyacı yoktur.³⁰¹

²⁹⁶ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 124.

²⁹⁷ Herman Haring, "From Divine Human to Human God", *The Human Image of God*, ed. Hans-Georg Zibertz ve diğerleri, (Leiden: Brill, 2001), s. 5.

²⁹⁸ Swinburne, "The Argument from Design", s. 209.

²⁹⁹ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 105.

³⁰⁰ Swinburne, "The Argument from Design", s. 209.

³⁰¹ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, ss. 9-10.

Ayrıca Hume diğerk bir itirazında, evrenin düzeninin analoji yoluyla zihin gibi bir nedene sahip olması gerekmediğini, şans eseri ve tesadüfen oluşma ihtimalinin de yüksek olduğunu düşünmektedir. Buna göre evren sınırsız bir süre içerisinde rastgele hareket eden sınırlı sayıda parçacığın oluşturduğu kombinasyonlardan geçerek oluşacak, evren ve evrendeki insan yaşamının varlığının özel bir şey olmadığını ve maddenin tesadüfi bir düzenin ürünü olacaktır.³⁰² Hume maddenin sonsuzluk seyri boyunca kendini her türlü düzenleyebileceğini savunur. Ona göre insanlar bu periyodun, bir zamanlar kurulmuş ama asırlar boyunca kendini çokça destekleyen düzen ile nitelendirildiği ve yanlışlıkla maddenin her zaman düzenli olduğu sonucuna vardığı bir dönemde yaşamaktadır. Ancak Hume'un bu düşüncesine karşı, evrenin birdenbire nasıl nedensiz olarak ortaya çıkabileceğine, evrenin sahip olduğu özelliklere neden sahip olduğuna dair herhangi bir açıklamanın yapılması kaçınılmazdır.³⁰³ Orijinal bir düzen ilkesinin maddede değil ancak akılda olabileceği dikkate alındığında Hume'un burada düzenin ne zaman başladığına dair bir açıklama yapması da gerekecektir.³⁰⁴ Maddenin ne zaman veya hangi anda düzenli davrandığını bilmek imkânsızdır. Doğadaki düzen başlangıçtan beri var olan ve var olmaya devam eden bir düzendir. Düzeni açıklama konusunda şans ve tesadüf ne kadar küçük olursa düzen de o kadar büyük olacaktır.³⁰⁵ Evrende görülen düzen tesadüfe yer bırakmayacak kadar açıktır. Mesela, yapılan bir kazıda elde edilen tüm yazıların aynı

³⁰² Beverley Clack, Brian R. Clack, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, (Oxford: Polity Press, 1998), s. 27.

³⁰³ Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), s. 107.

³⁰⁴ S. A. Grave, "Hume's Criticism of the Argument from Design", *Revue Internationale de Philosophie*, 30 (1976), s. 73.

³⁰⁵ Swinburne, 'The Argument from Design', ss. 210-211.

el yazısı ile yazılmış olduğu görüldüğünde, mutlaka rastlantı olduğunu düşünmeden mantıklı bir açıklama istenecektir.³⁰⁶

Hume'un *Diyaloglar*'ında Philo ve Demea, Cleanthes'in 'evrenin insan zihnine benzer bir zihin tarafından yaratıldığına' dair düşüncesine karşı gelmektedirler. Demea'ya göre insan zihni, dalgalanır, kesinlikten yoksundur, gelip geçer, bileşiktir; duyguları, tutkuları, sevgileri, görüşleri vardır ve değişir.³⁰⁷ Bundan dolayı, bu özelliklerin yetkin değişmezlik sahibi Tanrı'da olması beklenemez. Philo ise, Cleanthes'in argümanı ile Tanrı'nın ancak antropomorfist olarak anlaşılabileceğinin yanında, insanın çevresinden dolayı değişiklik gösterdiği duygularından yola çıkarak, evrende bu kadar değişkenlik varken, yaratıcının varlığının nedenleri konusunda doyurucu bir çözüme ulaşamayacağını ve ulaşılsa bile evrenin nedeni olarak kabul edilen nedenin de nedeninin açıklanması gerektiğini düşünmekte, aksi takdirde tatmin olmayacağını ifade etmektedir.³⁰⁸ Çünkü ona göre doğanın yaratıcısı olarak düşünülen varlığın nedeni konusunda açık uçlu bir cevap merakları gidermeyeceği gibi bunların tatmin edici olabilmesi için bu nedenin nedeni de net bir şekilde açıklanmalıdır.³⁰⁹ Cleanthes ise buna cevabın çok kolay olduğunu, normal günlük hayatta konuşurken de nedenin nedeninin söylenmediği şeklinde karşılık verir. Yine bazı şüphe götürmez bilimsel açıklamalarda dahi nedenin nedeni tespit edilmeye çalışılmamaktadır.³¹⁰ Kanaatimizce Philo'nun burada düştüğü temel hata, bir şeyin nedeninin neden olduğu şeyle aynı özellikleri taşımak zorunda olduğu varsayımıdır. Mesela bir kitabın yazarının olması gerektiğini düşünüyoruz, fakat yazarının da yazarı olduğunu düşünmüyoruz.

³⁰⁶ Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, ss. 44-45.

³⁰⁷ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 129-131.

³⁰⁸ Wollheim, *a.g.e.*, ss. 133-136.

³⁰⁹ O'Connor, *Hume on Religion*, ss. 101-102.

³¹⁰ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 104.

Çünkü yazar ile yazı farklı özelliklere sahiptir. Dikkat edilmesi gereken nokta, elde var olan kitap ve kitabın özellikleri üzerinden yapılan çıkarımdır; yazarının özellikleri değildir. Buradan hareketle kainatın mevcut özellikleri üzerinden insan aklı ile analogi yaparak Tanrı'yı kanıtlamak makul bir çıkarımdır. Örneğin, bir saatin yapıcısı olan insan için saate verdiğimiz özellikleri ve saate sorulan soruları, yapıcısı olan insana nasıl ki sormuyorsak; kainata ait varlıklara dair özellikleri de Tanrı'ya atfetmememiz yerinde bir akıl yürütme olacaktır. Düzendan sorumlu olan bir şeyin, düzen sergilemesi için kendisi dışında başka bir nedene ihtiyaç duyması gerektiğine dair zorunlu bir durum görünmemektedir. Her bir düşünce zamansal ardışıklıktan ziyade özü itibariyle düzenli olduğu için, âlemdeki düzenin de Tanrı'nın bir nedene ihtiyaç duymaksızın zihninden çıkan fikir ile meydana geldiğinden söz edilebilir.³¹¹

Hume tarafından analogik temelde dile getirilen itirazlardan biri de kötülük meselesiyle ilgilidir, buna göre evrende çokça düzensizlik bulunduğuna için tasarım argümanı başarılı değildir.³¹² Hume'a göre kötülükten elde edilen kanıtlar o kadar güçlüdür ki, argümanın lehine bilinen tüm diğer kanıtlar ne kadar güçlü olursa olsun argüman savunulamaz.³¹³ Çünkü doğal dünyadaki eksikliklerin, kusurların ve hastalıkların derecesi, tasarımcının ya olmadığını ya da eksik olduğunu gösterir. Philo, Cleanthes'in doğadaki her şeye bir maksat ve niyet yakıştırması üzerinden giderek, evrendeki hem insan hem de doğa açısından var olan kötülüklere vurgu yapar ve Tanrısal iyinin kendini göstermediğini düşünür.³¹⁴ Philo'nun Cleanthes'e karşı vurgulamak istediği nokta, Tanrı ile insan arasında kurduğu analogi ile insanın sahip olduğu kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'nın da kötülüğe sahip olması gerektiğidir. Cleanthes'e

³¹¹ Davies, *a.g.e.*, ss. 101-102.

³¹² Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 124.

³¹³ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 108.

³¹⁴ Hume, *a.g.e.*, ss. 157-170.

göre ise, zaten var olan kötülük ancak Tanrı ve insan arasında yapılan analogi ile açıklanabilir. Yani, böyle bir benzetmede hâlâ doğanın yaratıcısının sonsuz nitelikler ile kötülüğün bağdaştırılması ve böylece kötülüklerin varlığına ilişkin doyurucu bir açıklama getirilmesi mümkündür.³¹⁵ Fakat Philo'ya göre, sonlu bir zihne sahip olan insan böyle kötülükleri ve düzensizlikleri düşünmesi zorunlu ya da kaçınılmaz değildir. Bunun yanında yapısı bozuk olan bir ev ele alındığında, daha büyük kötülükleri engellemek için o yapıda olduğu söylene de bu savunma geçerli sayılmayacak ve her halükarda o evin mimarı suçlu bulunacaktır.³¹⁶ Yani Philo'ya göre, Tanrı'nın kötülükleri gidermek için belli sebepleri olabilir ama insanlar o sebepleri asla bilemez ve Tanrı'nın niteliklerine ilişkin yapılan çıkarımları kurtarmak için o sebepleri ancak farz edebilir. Dünyaya dair bir takım varsayımlar Tanrı fikriyle ne kadar tutarlı olursa olsun bu, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir çıkarsama yapmayı mümkün kılamaz. Yine Tanrı'nın iyiliğini insanın iyiliğine benzetmek için de hiçbir gerekçe yoktur.³¹⁷

Hume burada dünyada kötülüğün var olduğunu iddia ederek bunun Tanrı'nın tamamen iyi, özgür ve her şeye gücü yeten bir varlık olmasıyla bağdaşmayacağını savunur. Ama bu iddia, evrenin tasarımcısının bu özelliklere sahip olduğunu gösterme iddiasında bulunmayan tasarım argümanını etkilemez.³¹⁸ Swinburne'e göre tasarım argümanının tasarımcının özelliklerini kanıtlama gibi bir çabası olmamasına rağmen, Tanrı'nın özgür failer yaratmasındaki bir amacının olabileceği düşünüldüğünde Hume'un insanın gelişimi için evrenin uygunsuz ve düzensiz olduğu şeklindeki iddiaları zayıflayacaktır.³¹⁹ Benzer şekilde Hume'un da öne sürdüğü analogiye göre bir mimarın

³¹⁵ Hume, *a.g.e.*, ss. 170-172.

³¹⁶ Wollheim, *Hume on Religion*, ss. 176-178.

³¹⁷ Wollheim, *a.g.e.*, ss. 180-188; Hume, *Din Üstüne*, ss. 175-183.

³¹⁸ Swinburne, "The Argument from Design", s. 211.

³¹⁹ Garcia, "Teleological and Design Arguments", s. 339.

her zaman aynı kaliteyi inşa etmesini beklemek günlük bilgimize de uymamaktadır. Çünkü mimar her zaman lüks saray veya yalı üretirse geliri saray veya yalıya uymayan insanlar, hiçbir zaman ev sahibi olamaz. Ayrıca bu eserden mimarın tüm becerilerini ve iyi niyetini anlamak için mimarın yeteneğini kınamak yerine daha fazla inceleme yapılabilir. Buna rağmen Hume, evrenin yaratıcısı Tanrı'nın doğası konusunda ayrıntılı inceleme ile niyetini anlamaya ve düşünmeye çalışmak yerine dünyadaki görünen kötülük nedeniyle Tanrı'yı kınama ve reddetme yolunu tercih etmiştir. John Hick, dünyadaki kötülük nedeniyle Tanrı'yı reddeden Hume'un analojisine karşı ebeveyn-çocuk ilişkisi analojisi geliştirir. Hick, baba olarak Tanrı ile bir çocuğun babası arasında analogi kurarak, baba Tanrı'nın çocuklarının ahlaki bütünlük, merhamet, gerçeğe saygı, cesaret ve belki de en önemlisi sevgi kapasitesi gibi daha büyük değerlerde büyümesi pahasına çocukları için katıksız haz ve zevk arzulamadığı, dünyanın ise herhangi bir keyif ve acı miktarıyla değil, ruh geliştirme yeri olarak değerlendirilmesi gerektiği fikrini öne sürmektedir.³²⁰ Yani bu dünya mükemmel değil mükemmelleşmekte olan varlıklar için olması gereken bir ortam olmak durumundadır.

Hume'un analojik temelde dile getirdiği bu eleştirilerin teleolojik delile çürüttüğünü zordur. Ona göre, bir şeye neden olan nedenin var olduğu düşüncesi dışında, o nedene başka niteliklerin atfedilmemesi gerekir. Hume'un genel anlamda insanların doğada olup bitenlere bakarak evreni bir makineye benzetip; tek bir amaç ve hedefe göre parçaları yerleştiren, varlık ve düzen veren, görünmez tek bir varlık düşüncesine gitmelerini olumlarken, böyle bir varlığa ilişkin dini inançlar geliştirmelerini reddeder. Yani kişi sadece aklen ve sözde olarak bir tasarımcı fikrini çıkarabilir ama bu yolla Tanrı'ya niteliklerin bilinemeyeceğini savunur.³²¹ Bu nedenle âlemdeki düzenin bir tasarımcısı

³²⁰ John Hick, *Evil and the God of Love*, (London: Palgrave Macmillan Publisher, 2010), ss. 258-259.

³²¹ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, s. 246.

olduğu sonucunun ötesinde, Tanrı'nın varlığının delillendirildiğine dair yapılan savunmaların geçersiz olduğunu düşünür. Fakat bu noktada Philo'nun, Cleanthes'e yaptığı eleştiriler tartışılabilir. Çünkü 'var olma'nın bir sıfat olduğunu belirtmek gerekir. Philo, bu 'var olma' sıfatına evren ile insan yapımı düzenli şeyler arasında kurulan analogi sonucu ulaşmasına rağmen bu analogiyi ileri götürmek istememektedir.³²² Fakat insanların âlemde gözlemlediği düzeni bir Tanrı'ya atfetmelerinin nedeni, âlemdeki düzene neden olan şeyin güçlü ve gayri maddi olmasının yanında bir gaye doğrultusunda hareket ettiği varsayımdır. Âlemdeki düzenliliğin nedeni âlemin dışındadır ve bu nedenle gayri maddi olmak zorundadır. Yine de analogik argümanın bazı ilahi niteliklere sahip bir varlığa götürdüğü diel getirilse de tek başına Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterli olamayabileceği düşünülmüştür.³²³ Bu sebeple, Swinburne'e göre, analogik argümanın Tanrı'nın varlığına dair diğer delillerden de destek alarak kümülatif bir şekilde değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Yani, analogik akıl yürütme ikna edici sonuçlar verebilir ama bu sonuçları tek başına zorunlu kılamaz.³²⁴

Hume, neden ve sonuç arasındaki zorunlu nedensellik düşüncesini kabul etmediği için, analogik akıl yürütmenin temelinde var olan neden-sonuç ikilisinin de ancak bir varsayım olarak kabul edilebileceğini düşünür. Çünkü o, olaylar ve olgular arasında görülen bağlantıların tümünü tecrübe olarak adlandırır.³²⁵ Mesela her sabah güneşin doğması veya uçan balon yükseldikçe civa sütununun inmesi gibi birçok olayda tecrübeye konu olan neden-sonuç ilişkisi vardır. Hume da aradaki bu bağlantının farkında olmakla beraber bir şeylerin de sebepsiz olarak meydana geldiğini iddia etmemektedir. Zorunlu

³²² Çevik, *a.g.e.*, ss. 246-247.

³²³ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 127.

³²⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 88

³²⁵ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, (İstanbul: Milli Eğitim Yayın Evi, 1986), ss. xix-xxi.

olarak insanın zihninde var olan bu nedensellik fikrinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kanıtlanmayacağını düşünmektedir.³²⁶ Hume'a göre neden-sonuç arasında görülen zorunlu bağlantı, sadece tecrübe ile sonuç görüldüğü zaman ispat konusu olabilir, deneyimlemeden önce neden-sonuç ilişkisi gibi bir durumun mümkün olması söz konusu dahi edilemez. Gözlemlenebilen olayların gözlemlenemeyen olaylara benzetilerek doğa kanunlarının sürekli olduğu fikri meşru kabul edilebilir bir düşünce değildir. Geçmişteki olayları gelecekteki olaylar ile bağdaştırarak zorunlu nedensellik bağ ile açıklamaya çalışmak akıl erdirilecek bir durum olamaz. Doğanın gidişatı bilinemez.³²⁷

Nedensellik düşüncesine karşı gelen Hume'un aksine Aquinas, analogik bilgi edinme yöntemini, nedensellik prensibinin geçerliliğine bağlı kılmaktadır. Aksi takdirde Aquinas'a göre, yaratılıştan yaratıcıya gitmek geçersiz olacaktır.³²⁸ Bundan dolayı Aquinas'ın analogi kavramı, nedensellik ile bağlantılı olarak daha temel bir düzeyde açıklanabilecektir. Örneğin, kan testinde numune olarak alınan kısmi bir kanda görülen anemi tanısını, analogik nedensellik ile kanın kendisinde olabileceği yönünde karar verilir. Hâlbuki bu, vücuttaki bütün kanın test edilmesi ile sonucuna varılan bir duruma ait tanı değildir. Teolojik amaçlar için Aquinas genel anlamda zanaatkâr usulü, yapay analogik nedensellik ile ilgilenir. Yani akıl yoluyla hareket eden faillerde olduğu gibi, örneğin, bir evin inşaatındaki işçilerin zihinlerinde evle benzerlik gösterecek bir form mutlaka vardır. Aquinas'a göre, dünya tesadüfen değil akıl yoluyla hareket eden Tanrı tarafından meydana getirildiyse bu durumda dünyanın biçimine benzer bir formun ancak Tanrısal zihinde olması şartıyla gerçekleşebilir.³²⁹

³²⁶ Hume, *a.g.e.*, s. xxii.

³²⁷ Hume, *a.g.e.*, ss. 46-51; 210-211.

³²⁸ Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, ss. 180-181.

³²⁹ Stump, *Aquinas*, ss. 14-15.

Aquinas'ın tasarladığı ilişki nedensel bir ilişkidir. Yani bazı insanların iyi olması, her şeyin ilk nedeni olması itibariyle Tanrı'nın iyi olmasıyla gelen bir iyiliktir.³³⁰ Aquinas'ın burada bahsettiği iyilik, Tanrı insanlardaki iyiliğe neden olur, anlamındaki bir iyilik değildir. Ona göre Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki benzerlik ile Tanrı'nın yaratılmışların nedeni olduğu sonucu çıkarılabilir. Yani nedenler ile özel sonuçları arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğuna inanır.³³¹ Mükemmellik ifade eden niteliklere ilişkin bilğimiz yaratılmış varlıklar tarafından tecrübe ile belirlendiğinden analogik bir kullanım ile iyilik ve mükemmellik derecesini tam olarak bilemememize rağmen, Tanrı'ya yaratılmışlardan daha üst bir iyilik ve mükemmellik atfedilebilmektedir.³³² Aquinas, neden ve sonuç arasındaki bağlantıya olan güçlü inancından dolayı, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda ontolojik delili yetersiz görerek, sonuçtan nedene gidilen kozmolojik ve teleolojik delilin tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir.³³³

Hume ise, Aquinas'ın savunduğu gibi, neden ile sonuç arasında özel bir ilişkinin bulunmadığını, insanların onları sürekli birlik halinde görmeye alışık olduğunu iddia eder. Hume'a göre, iki şey arasındaki benzerlik ve yakınlık ilişkisi ile kişi, düşünciyi birleştiren ilkeler olarak, hayal gücünü bir fikirden diğerine aktarabilir³³⁴ ve bu neden-sonuç ilişkisi sadece aklın hareketi ile değil, aklın kurgularının dışında, yani hayal gücü içerisinde de gerçekleşebilecek bir durumdur. İki nesne arasındaki sürekli oluşan güç ve canlılık hayal gücünden düşüncelere aktarıldığı için o iki nesne arasındaki ilişkiye inanılır ve onay verilir. İki nesne arasındaki alışık olunan bu ilişki, bazen gücünü kaybetse de

³³⁰ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, ss. 25-26.

³³¹ Davies, *a.g.e.*, s. 26.

³³² Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 56.

³³³ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 261.

³³⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Auckland: The Floating Press, 2009), ss. 177-178.

nadiren tümüyle yok olabilir.³³⁵ Ayrıca Hume’a göre, geçmiş durumlardaki deneyimlere benzeyen, analogiden türetilerek deneyimlenen nesnelere aktarılan olasılık türleri vardır. Benzerlik azaldıkça olasılık azalır ama az da olsa bir benzerlik var ise gücü devam edecektir.³³⁶ Yoksa neden ve sonuç arasında Aquinas’ın düşüncesinde olduğu gibi zorunlu bir ilişki yoktur. Kişi o ilişkiye ancak hayal gücünün yardımıyla inanıp kabul ederek, bir bağlantı olmadan eğilim ile böyle bir yön verebilir. Hume, her nedenin sabit ve kalıcı bir sonucu olmadığını düşünmektedir. Çünkü Hume’a göre, akıl yürütme sadece düşünce ve fikirlerimizin bir operasyonu değildir; fikirler duygularımıza göre değişebilir.³³⁷

Nedensellik, Hume’a göre, insan zihninin ürettiği bir problemdir. Olaylar arasındaki bağlantı prensibini sağlayan zihin olmasına rağmen, insanlar bu olayların doğadaki yasalara boyun eğdiğini düşünmektedir. Çünkü olayların zihindeki bağlantısı, zihnin dışında gösterdiği bağlantıdan daha fazladır. Aksi halde olaylar ayrı ayrı değerlendirilerek arada bağlantı kurulamaz. Yani Hume’un bu düşüncesinden çıkarılacak sonuç şudur: sadece objelerle alakalı olup insanın zihninde beliren zorunluluk fikri ile nedenler sonuçları sonuçlar da nedenleri gerektirir. Ona göre buradan hareketle doğada var olan ve kabul edilen düzen de, zorunlu nedensellik kanunu üzerinde kuruludur. Yani bu yasanın zorunluluğu, yine zihnin olayları birbirine bağlı olarak tasavvur etmesiyle ilgili bir durumdur. Doğada beliren tasarım ile kurgu (hayal gücüyle yaratılmış olan şey) olarak insan ürünlerinin tasarımı öz olarak benzer gibi görünse de kuvvet, renklilik, sağlamlılık ve canlılık açılarından farkları vardır.³³⁸ Doğanın yapıcı kanunlarının insan zihnine aktarılması Hume’a hiç meşru gelmemektedir. Deney yardımı olmadan hiçbir çıkarsama

³³⁵ Hume, *a.g.e.*, ss. 232-233.

³³⁶ Hume, *a.g.e.*, s. 240.

³³⁷ Hume, *a.g.e.*, s. 934.

³³⁸ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. xxv.

neden ve sonucu ortaya koyarak doğru kabul edilemeyeceğinden,³³⁹ insanın bilgisizliğinden dolayı Tanrı ve Tanrı'nın zihni konusunda herhangi bir çıkarsamanın doğru olması söz konusu değildir.

Aquinas ise Hume'un aksine, neden ve sonucun oldukça özel bir bağının olduğunu düşünmektedir. Onun düşüncesine göre evrende görülen şeyler Tanrı tarafından yaratılmaları nedeniyle O'ndan bir şeyler yansıttığı için, evren Tanrı'nın yansıttığı şeylerin toplamı olarak görülebilir.³⁴⁰ Çünkü insan sahip olmadığı bir şeyi veremez, verdiği şey kendisine benzemese bile mutlaka ondan bir şeyler yansıtacaktır. Bu hakikat sadece insan için değil tüm varlıklar için de geçerlidir. Aquinas da, bu gerçekten yola çıkarak, Tanrı'nın yarattığı dünyanın, O'nun nasıl bir varlık olduğu konusunda bazı fikirler vereceğine inanmaktadır. Örneğin, çoğunlukla herkesin kabul edeceği gibi bazı yaratılmışlar hakkında konuşarak, O'nun da akıl sahibi, diri ve iyi olduğu söylenilebilir.³⁴¹

Teleolojik delilde ilk bakışta göze çarpan bir nedensellik ilkesi söz konusudur. Olay ve olguların birbirine belirli bir şekilde bağlı olması, her sonucun bir nedene bağlı olması ya da her sonucun bir nedene bağlanarak açıklanabilir olması teleolojik delil için önemlidir. Neden-sonuç ilişkisi teleolojide açıkça görünse de, William P. Alston (1921-2009), bunun insan için elde edilmeye değer özelliği taşıması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü nedensel düzende bir teleoloji bulunur ama böyle bir düzenin teleoloji olarak kabul edilmesi için elde edilmeye değer olması şartı gerekir. Bundan dolayı, Alston, teleolojik düzeni nedensel düzenden ayırt eder. O, teleolojik düzenin nedensel düzenden ayrıldığında, ortaya çıkardığı sonucun ne kadar değerli olduğunun bilinebileceğini

³³⁹ Hume, *a.g.e.*, s. 36.

³⁴⁰ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, ss. 34-35..

³⁴¹ Davies, *A Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 26.

düşünmektedir. Yoksa herhangi bir neden-sonuç ilişkisi zaten düzen olacağından; o, teleolojik düzenin sonucunun insan için farklı değere sahip olması gerektiğini iddia eder. Alston, bunun için göz ile rüzgârı örnek olarak verir. Gözün ne kadar görmek için tasarlandığını söylemek mümkünse, rüzgâr içinde da havayı temizlemek için tasarlandığını söylemek o kadar mümkündür. Yani her ikisi için de bir teleolojiden bahsetmek mümkün olacaktır. Fakat Alston’a göre, göz ile rüzgâr aynı derecede tasarıma sahip değildir. Çünkü insan için gözdeki teleoloji sahip olunmaya değer bir özellikte iken rüzgâr öyle değildir. Bununla birlikte göz kadar olmasa da rüzgârın da havayı temizlemek gibi bir özelliği olduğundan dolayı bir değere sahip olduğunu mutlaka düşünürüz ama Alston, neden-sonuç ilişkisine sahip durumları ayırt etmek istemektedir. Yani Alston Hume’un aksine, teleolojik düzenin belirli bir durumda sergilenmesi veya sergilenmemesinin tecrübe edilmesi gereken nesnel bir mesele olamayacağına dair önemli bir imaya sahip olduğunu düşünür.³⁴²

3.2. Dawkins ve Teleolojik Delilin Analojik Eleştirisi

Evrenin dışında evrene etki eden akıllı bir tasarımcının varlığına inanan düşünürlerin yanında, çevresel faktörün akıllı tasarımcı olabileceğini düşünenler de vardır. Onlar, bu düşünce ile modern gen merkezli, biyolojinin izin verdiği ölçüde aktif ve yaratıcı bir bakış açısı teşvik ederler.³⁴³ Analojik teleolojik delil konusunda Richard Dawkins (d. 1941) eleştirileri günümüz tartışmalarında önemli bir yer tutar. Charles Darwin’in (1809-1882) izinden giden Dawkins, uyarlanabilir avantaj açısından doğal seçilimin her zaman bireyin iyiliği için işe yaradığını düşünmektedir. Dawkins’in iddia ettiği doğal seçim; “ileriye görmeyen kör, sonuçları düşünüp plan yapmayan, görünen

³⁴² Alston, “Teleological Argument for the Existence of God”, s. 84.

³⁴³ Lisa Sideris, “Creationism and Intelligent Design”, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott and Robert Frodeman, 1, (Detroit: Macmillan Reference, 2009), s. 195

bir amacı olmayan kör saatçidir.”³⁴⁴ Bu düşüncesinden dolayı, evrim düşüncesi ile Paley’in Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusundaki analogik delil savunusu için ortaya koyduğu *saat analojisine* karşılık olarak, *kör saatçi* görüşünü ileri sürmüştür. Dawkins’e göre Tanrı’nın var olup olmadığı önemli olmamanın ötesinde, fiziksel dünya Tanrı’yı gerektirmemektedir.³⁴⁵

Dawkins, Darwin’in evrim teorisini geliştirerek bu teoriyi özellikle seçim ve mutasyonla çalışabilen matematiksel bir işlemci olarak kurgular. Kurguladığı evrimci algoritma ile evrendeki karmaşıklığın ve bu karmaşıklığın ifade ettiği tasarımın ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. Darwin’in evrim teorisine göre, biyolojik doğanın düzeni ve değişimi, organizmaların çevrelerine adaptasyonu ile oluşmaktadır. Paley’in analojisinin doğru olmadığını düşünen Darwin’e göre, doğadaki değişkenlik ve iyi adaptasyonun nedeni tasarım değil, doğal seleksiyon sürecidir. Ayrıca ona göre, doğayı olduğundan fazla ve farklı algılamak, bilim insanının da perspektifinde gerçeklik sorunlarına yol açar.³⁴⁶ Darwin için dünya hakkında, yaşamın kökeni veya bilimin açıklamadığı insan zihninin ortaya çıkışı gibi birçok gizem vardır.³⁴⁷ Fakat Darwin’in dünya hakkında veya yaşamın kökeni gibi konularda insan-üstü bir aklın varlığı bilgisine doğrudan sahip olamadığımız iddiasının yanında, doğal seleksiyonunun bilgisine de doğrudan sahip olamadığımızı düşünmesi daha tutarlı olacaktır.³⁴⁸ Çünkü Darwin de geçmişteki doğal seleksiyon hakkında bir tahminden öteye gitmemektedir veya gidememektedir. Dolayısıyla Darwin’in hem gözlemlenemeyen hem de test edilemeyen

³⁴⁴ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 21.

³⁴⁵ Brooke, “Natural Theology”, s. 72.

³⁴⁶ Güncel Önköl, “Darwin’in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım”, *Cogito*, 60:61 (2009), s. 243.

³⁴⁷ Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, s. 60.

³⁴⁸ Stephen C. Meyer, “Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine”, s. 108.

birçok tarihsel olaya gönderme yaparak savını savunup, günlük hayatımızda dahi bilinçli veya bilinçsiz olarak şeylerin tasarlandığı sonucundan analogi ile akıllı tasarım düşüncesine karşı gelmesi oldukça pek tutarlı görünmemektedir.³⁴⁹

Ayrıca Darwin, Paley’in saat gibi insan eserleri ile doğal organizmalar arasındaki analogik akıl yürütmesinin, saatlerin organizmalarda olduğu gibi dâhili adaptasyon ve varyasyon prensipleri içermediğinden zayıf olduğunu iddia etmektedir.³⁵⁰ Ona göre bu düşünce, Paley’i büyüleyen düzeni açıklamak için bir Tanrı’nın ortaya çıkmasını gereksiz kılmaktadır. İçsel uyum içermeyen saatler biyolojik doğa eserlerinden farklı olduğu için saat ile doğal organizmalar arasındaki benzerlik zayıf kalmaktadır.³⁵¹ Dawkins’e göre, evrende var olan ve özel bir tür açıklama gerektiren karmaşık tasarım probleminin açıklaması, Paley’in ‘akıllı saatçi’ örneğindeki gibi insan üzerinden yapılan analogi ile akıllı bir tasarımcı olarak evrenin dışında bir Tanrı’nın varlığını gerektirmez. Paley’in savunduğu teleskop-göz ve saat-evren gibi benzeşimler ona göre yanlıştır ve bununla birlikte doğadaki tek saatçi, akıllı ve hayal gücü olmayan, gelecek için plan yapmayan, ileri görüşü/ öngörüsü olmayan *kör bir saatçi* olan fiziğin kör kuvvetleridir.³⁵² Evrende kör bir saatçi olmasına rağmen aynı zamanda usta bir sanatçı da olan doğal seçim ile meydana gelen oluşumlar sonucu muazzam bir şekilde insanı etkileyen büyü misali tasarım görüşlerini de bir yanılsama olarak kabul eder.³⁵³ Yani Dawkins, Paley’in insan zihninden hareketle analogi ile varlığını kanıtlamaya çalıştığı Tanrı’nın varlığını reddederek, her şeyin nedenini evrimsel teori ile açıklamaya çalışarak, ateizm ile evrim

³⁴⁹ Stephen C. Meyer, “The Scientific Status of Intelligent Design”, *Science and Evidence for Design in the Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), s. 180-181.

³⁵⁰ Garcia, ‘Teleological and Design Arguments’, s. 338.

³⁵¹ Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 34.

³⁵² Dawkins, *The Blind Watchmaker.*, s. 4.

³⁵³ Dawkins, *a.g.e.*, s. 21.

teorisini bütünleştirmeye çalışır. Çünkü o, ateizmin evrim teorisi olmadan da var olabileceğini, ama evrim teorisi olmadan rasyonel temellere sahip olamayacağını düşünmektedir. Aslında evrim teorisi Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna delil olarak kullanma gibi bir mesele olarak değil, Tanrı'nın canlıları hangi yöntemle yarattığına dair bir meseledir.³⁵⁴

Dawkins'e göre, evrendeki nesneleri insan, hayvan veya bitki olarak tanımlayabilmek için onların evrimsel süreç içerisinde doğal seçim ile kendi hayatlarını sürdürebilme durumlarına bakmak gerekir. Paley'in doğada ve doğadaki tüm varlıklarda karmaşıklığı keşfederek, insan ürünlerinden hareketle bir zihne yapılan analogik çıkarıma karşı Dawkins'e göre, diğerlerinden daha çok karmaşık yapıya sahip olan insanın parçaları ve davranışları ancak fizik yasalarıyla anlaşılabilir.³⁵⁵ Karmaşık olan şey, sahip olduğu önceden belirlenmiş bir nitelikten dolayı şansa elde edilmiş olmasının olanaksız olduğu durumdur. Şansa elde edilmemesi gerekir demenin yanında, önceden belli olan yeterlilik gibi bir niteliğe sahip olmaları onların karmaşıklığı için yeterlidir. Ama aynı zamanda doğada tarif ettiği düzensizliği de bir elek yardımı ile anlatmaya çalışır: okyanusa rastgele atılan taşlar ile yüzey üzerindeki dalgaların etkisi, taşların büyüklük küçüklük oranlarına göre farklılık göstermektedir. O bu durumu düzensizlik ve akıllı plan olmadan oluşan bir mekanizma olarak tanımlar. Çünkü doğadaki hücreler doğanın izin verdiği ölçüde hareket edeceğinden, her zaman mükemmel davranmaları mümkün olmayabilir.³⁵⁶ Ona göre, karmaşık olan bir makine veya bedenin nasıl çalıştığı, bileşen parçalarının birbirleriyle etkileşmesine bakılarak anlaşılır. Dawkins, bir şey karmaşık veya açıklanması zor ise bir akıl tarafından yaratılmış olması gerektiği kanısını kabul

³⁵⁴ Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 207.

³⁵⁵ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 10.

³⁵⁶ Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 34

etmez. Var olan her şeyin birikimli bir şekilde kademeli³⁵⁷ olarak basit şeylerin dönüşümü sonucu olduğunu düşünür. Dolayısıyla evrenin de büyük bir kısmının açıklamaya ihtiyacı olmadığını, anlaşılamayacak hiçbir şeyin olmadığını ve her şeyin olağanüstü şekilde basit olduğunu iddia eder.³⁵⁸ Ona göre böyle basitlik kasıtlı bir yaratma gibi büyük bir durum gerektirmez. Evrende var olan şeyler yaratılmadan önce kendi şekillerini oluşturan ve taşıyan moleküller, diğer molekülleri oluşturmayı öğrendiklerinde artık o şey devamlı döngüsel olarak oluşmaya devam eder. Evrende meydana gelen bu döngüsellik, türler arasında da devam eder. Mesela yarasaların gece avlanması, ataları olarak kabul edilen dinazorların alışkanlıklarından kaldığı düşünülebilir.³⁵⁹

Dawkins, canlıların evrimi ve oluşumunu bir sahildeki çakıl taşlarının düzenine benzeterek düzensizlikten oluşan düzeni göstermeye çalışıp, evrenin oluşumu için de akıllı bir varlığın öngörülmemesi gerektiğini düşünmektedir. Dawkins'in ifade ettiği doğal seleksiyon mekanizması, farklı boyutlardaki çakılların ayrılmasıyla sonuçlanan dalgaların hareketine benzer. Doğadaki türler eleğe atılma misali hayatta kalabildikleri sürece mekanizmada yer alabilirler.³⁶⁰ Tıpkı çakılların dalgalara tekrar tekrar atılması ile çakıl taşlarının düzgün bir şekilde düzenlenmesinde etkili olduğu gibi; türlerin de doğal seçim mekanizmasından tekrar tekrar geçilmeleri ile yeni karmaşık türlerin gelişmesine neden olunur.

Çakıl taşlarının düzeninin hiçbir aklın planlamış olmadığı dalgaların düzensiz hareketinden meydana geldiği varsayımı, analogi ile oluşturulan düşüncenin oldukça zayıf

³⁵⁷ Kademecilik: her neslin bir önceki nesilden çok az bir miktar farklı olduğu anlamına gelir. Bkz. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 241.

³⁵⁸ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 14.

³⁵⁹ Dawkins, *a.g.e.*, s. 22.

³⁶⁰ Zagzebski, *a.g.e.*, s. 34.

olduğunu, dolayısıyla makul olmadığını söylemek mümkündür.³⁶¹ Sahildeki kum veya taşların düzensizlikten düzeni oluşturduğu fikrinden ilk olarak dalgaların da düzensiz bir şekilde onları hareket ettirdiği çıkarımı yapılacaktır ki bu yanlış bir akıl yürütme olacaktır. Deniz kenarında bir süre duran bir insan dahi dalgaların hareketinin düzensiz olmadığını anlar. Çünkü sahildeki kum veya çakıl taşlarının belirli hava koşulları veya gel-git olayı nedeniyle büyüklük ve kuvvet derecelerinin farklı olmasıyla düzenli bir hareket sonucu oluşan düzen olduğu açıktır. Bu düzenin oluşmasını sağlayan dalgaların niyeti, zihni ve akli olmadığı için düzenin oluşması için de amacı olan akıllı bir varlık öngörmek gerekecektir. Bazı fiziksel kodlar dalgaların hareketine, dalgaların hareketi çakıl taşlarının düzenine neden olur. Fakat bu fiziksel yasalara da bir nedensiz varlık neden olması gerektiği düşünüldüğünde bu nedeninin Tanrı'dan başkası olamayacağı düşünülebilir.³⁶²

Dawkins, Paley'in göz ve teleskop benzetmesine değinerek, Paley'in zoom yapan kameralar zamanında yaşamış olması durumunda, gözü mutlaka benzerlikleri çok daha fazla olan kameraya benzetmiş olacağını düşünür.³⁶³ Fakat Dawkins, gözün bir makineye benzetilmesi; gözün yaratıldığını ve analogi ile Tanrı'nın varlığını göstermediğini iddia eder. Ona göre de, insan doğadaki nesnelere bakarak, analogik akıl yürütme ile doğadaki nesnelerin düzeninden etkilenecek, yeni durumlar icat eder. Mesela bir mühendis yarasaların kulaklarının yankılara karşı oldukça hassas durumundan yararlanarak, mikrofon, polis telsizi veya kulaklık icat ettiğinde, mutlaka onları yankılara karşı hassas bir şekilde üretir. Çünkü yarasaların ses konusunda; kulak, frekans, yankı, mesafe vs. oldukça etkili bir yapısı vardır. Bu benzerliğe rağmen Dawkins, Paley gibi Tanrı'nın

³⁶¹ Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, s. 185.

³⁶² Yaran, *a.g.e.*, s. 185

³⁶³ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, ss. 15-18.

varlığına değil, doğadaki herşeyin evrimsel olarak doğal seçilimle meydana geldiğine ve insanın da ondan sadece yararlanarak icatlar icat ettiğine ulaşmaktadır.³⁶⁴

Bilinçsiz makineler olan elektronik teknolojiadaki tecrübelerimiz, karmaşık matematiksel fikirleri anlarmış gibi davranır. Bu fikir, cansız makinelerden hareketle canlı makinelerin çalışmasına doğrudan aktarılabilir. Dawkins burada da, yine Paley gibi, hem canlı hem de cansız nesnelerdeki makine kavramını kabul etmektedir. Mesela ona göre, yarasa kanat kaslarıyla bir uçak gibi bilinçsiz bir makinedir. Dawkins de Hume gibi, tasarımcı olan insanın, doğadan ve diğer insanlardan fikir alıp bir şeyler üretmesinin olağan olduğunu düşünmesinin yanında, bu süreçle Tanrı'nın öngörülebilir olmaktan uzak olduğunu düşünmektedir.³⁶⁵ Ona göre, bu düşünceye kadar gelen teknolojiyen edinilen iç sezgi doğrudur. Bunun ötesinde gelen karmaşık bir makinenin bilinçli ve amacı olan bir tasarımcı tarafından meydana geldiği düşüncesi, makineler söz konusu olduğu için yanlıştır. Buradan hareketle ona göre, canlı makineler söz konusu edildiğinde, 'tasarımcı' kör saatçi olarak ifade edilen doğal seçilimdir.³⁶⁶

Esasen Dawkins, Paley'in amacına benzer bir yol izlemektedir. Paley'in insan vücudunu en ufak parçalarına kadar baştan aşağı inceleyerek bir saatin içine benzetmesi olayını küçümseyici bir ifadeyle gerçek dışı bir hikâye olarak ifade etse de takdir etmekten de geri durmamıştır. Fakat ona göre Paley'in yaşadığı dönemde, kendisinin savunduğu en basitinden yarasaların özellikleri gibi evrimsel teori üzerinden doğal seçilimi keşfetmemesi, onu bir yaratıcı fikrine götürmüştür. Darwin gibi Dawkins'e göre de, Paley'in argümanı en baştan yanlış olduğu için, örneklerini çoğaltması, bir yanlış

³⁶⁴ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 25-31.

³⁶⁵ Zagzebski, *Philosophy of Religion*, s. 33.

³⁶⁶ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 36.

doğru yapamayacağından, teorisini haklılaştıramayacaktır.³⁶⁷ Dawkins ile Paley'in görüntüdeki ortak amaçlarının farkı; Paley, canlı saatlerin gerçekten de usta bir saatçinin tasarladığını düşünmekte; Dawkins ise, kademeli evrimsel adımlarla doğal seçim tarafından meydana geldiğini ve meydana geldikten sonra da hareketlerin alışkanlık olarak devam ettiğini düşünmektedir. Dawkins, canlı organizmaların hepsinin birikimli seçilimin ürünleri olduklarını iddia etmektedir.³⁶⁸ Ona göre, yaşamın karmaşık tasarımının olmasının tek işe yarar açıklaması, yavaş ve kademeli basamaklar ile ilerleyen birikimli seçilimdir.³⁶⁹ Dawkins'in izinden gittiği Darwin, *Türlerin Kökeni (The Origin of Species)* adlı eserinde, ufak değişimlerle oluşması imkânsız herhangi bir karmaşık varlığın görülmesi durumunda teorisinin çökeceğini ifade eder ve evrendeki karmaşık-mükemmel yapıya sahip çokça varlık olmasına rağmen Dawkins'e göre Darwin'in sözünün üzerinden yüz yirmi beş yıl geçtikten sonra dahi, ufak değişimlerle oluşmayan tek bir varlık yoktur.³⁷⁰ Burada karmaşık kavramının nasıl anlaşıldığı ile ilgili bir problem ortaya çıkmaktadır. Karmaşık, içinden çıkılması ve açıklamasının yapılması zor olan, kompleks durumlara verilen isimdir. Ancak evren ve evrendeki yapılar bilim ile açıklanmaya çalışılsa da, bütün olarak evrenin nedeni açıklanamamakta ve bilim adamları dahi ihtilafta kalmaktadırlar. Bu içinden çıkılmaz karmaşık durum da, daha basit karmaşık yapılara sahip olan insan ürünlerine benzetilerek bir zihni yani Tanrı'yı gerektirmektedir. Ama Darwin eserinde, örneğin, göz organının karmaşık ve mükemmel olduğunu düşünmesinin yanında nasıl evrim geçirdiğini bilmediğini de belirtmiştir.³⁷¹

³⁶⁷ Dawkins, *a.g.e.*, s. 37.

³⁶⁸ Dawkins, *a.g.e.*, s. 45.

³⁶⁹ Dawkins, *a.g.e.*, s. 317.

³⁷⁰ Dawkins, *a.g.e.*, s. 91; Charles Darwin, *The Origin of Species*, (London: Stamford Street and Charing Cross, 1859), s. 189.

³⁷¹ Michael J. Behe, "Evidence for Design at the Foundation of Life", *Science and Evidence for Design in the Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), s. 115.

Ayrıca yaşamın karmaşıklığı içerisinde analojik akıl yürütme ile ulaşılan evrendeki moleküler makineleri de açıklayamamış, suskun kalmıştır.³⁷²

Dawkins de, evrendeki olağanüstü karmaşıklık ve kusursuzluğun şüphe götürmez bir şekilde evrimleştiğine inanarak bir yaratıcının var olmadığını gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, evrendeki her şey doğal seçim ile açıklanabilecek durumdadır. Kişi açıklanamayacak durumlarla karşılaşsa bile bu, o kişinin yetersizliğinden ve cehaletinden kaynaklanmakta, yeterli zaman ile yapılan evrimsel çalışmalarla mutlaka açıklanacak duruma geleceğini düşünmektedir.³⁷³ Örneğin, göz, bugünkü mükemmelliğine ve karmaşıklığına yüz milyonlarca yıl sonra ancak evrimleşerek ulaşmıştır. Yani, söz konusu olan doğal seçim için çok fazla uzun yıllar geçmesi gerekmektedir. Bunun yanında Dawkins, doğal seçilimin ‘rastgelelik’ olarak düşünülmesinden rahatsız olduğunu ifade etmekte ve rastgelenin tam tersi bir durum üzerinde gerçekleştiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Dawkins, şans olayını da kesinlikle kabul etmez. Çünkü ona göre, hayatın varlığı şansın yokluğunu gösterir.³⁷⁴ Bundan dolayı evrim sürecindeki birikimli seçilimin gücünü içeren ve yavaş yavaş birbirini takip eden değişimi, rastgele olmayan bir süreç olarak ortaya koymaktadır.³⁷⁵ Ayrıca, doğadaki nesneler, kademeli olarak zaman içerisinde doğal seçim ile meydana geldiği için mükemmelliğin ancak bütünde gerçekleştiğini savunan düşünceye karşılık olarak, mükemmelliğin parçaların hepsine aynı anda değil kademeli olarak ulaştığı fikrini kabul etmektedir. Çünkü ona göre, her bir parça bütün için vazgeçilmez olmaktadır ve en

³⁷² Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, ss. 15-121.

³⁷³ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, ss. 39-40.

³⁷⁴ Dawkins, *a.g.e.*, s. 317.

³⁷⁵ Dawkins, *a.g.e.*, s. 43.

azından yarım yamalak bir gözün olması gözün olmamasından iyidir örneği ile bir şeyin parça olarak olması hiç olmamasından daha iyidir, çıkarımını yapmaktadır.³⁷⁶

Dawkins, ayrıca DNA'dan bahsetmekte ve ona göre, DNA genel anlamda evrimsel teori ve özel olarak doğal seçim açısından çok önemlidir. DNA, tüm organizmalar ve bazı virüslerin canlılık işlevleri ve biyolojik gelişmeleri için gerekli olan genetik talimatları taşıyan bir nükleik asittir. Dawkins DNA'nın şifrelenmiş talimatlar içerdiğinden bahsetmektedir.³⁷⁷ Burada Dawkins'in şifrelenmiş ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Şifrelemede bir metin şifreli hale getirilir. Yani açıkça anlaşıldığı üzere, şifrelemenin kendi kendine veya böyle muhteşem bilgi deposunun bilgi sahibi olmayan bir varlık tarafından şifrelenmesi mümkün değildir. Şifreleme, bir fail gerektirir. Dawkins, teorisi açısından önemli bir yere sahip, genetik bilgiyi taşıyan minik kapsül olan DNA'ya verdiği güç ve arşiv özelliğini pek de açıklayamamaktadır. Bunun yanında DNA için ipliksi kromozomlar şeklinde düzenlendiğini³⁷⁸ ifade ederek yine edilgen bir yapı kullanmasıyla, bir fail kabul etmese de, kullandığı ifade, başka bir varlık tarafından yapılan bir düzenleme gerektirmektedir. Ayrıca Dawkins'e göre, DNA içerisindeki bilgiler, silsile olarak varlıklar arasında aktarılmaktadır.³⁷⁹ Ama bu muazzam ve ölümsüz bilgilerin nereden geldiği konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Bir şeyin bir şeye aktarılması için ilk önce en başından o şeyin var olması gerekir. DNA'nın nasıl ortaya çıktığı konusunda, DNA mesajlarının kendilerini kopyalayarak var olur demesi ile var olması gereken o ilk bilginin nereden geldiğini ve nedenini açıklamış olmamaktadır. Dawkins DNA'nın da ancak diğer moleküllerin yardımıyla ortaya çıktığını öne sürer ve bu olayı açıklamak için, dünyada ilk olarak ortaya çıkan kendini kopyalayanlara "ilk

³⁷⁶ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 40-41.

³⁷⁷ Dawkins, *a.g.e.*, s. 111.

³⁷⁸ Dawkins, *a.g.e.*, s. 117.

³⁷⁹ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 126-127.

eşeyciler” adını verir. Fakat ilk eşeycilerin de bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Aslında Dawkins farklı şeylerden bahsetmemektedir; ilkel dünyadaki adına ilk eşeyciler, modern zamandaki adına ise DNA adını vermektedir.³⁸⁰ Dawkins, içgüdüleri bile DNA eşlemesinin aracı olarak görüp açıklamaya çalışır.³⁸¹ Dawkins, akıl ve düşünceden bağımsız olarak doğuştan gelen bilinçsiz her türlü hareket ve davranış olan içgüdüğü dahi doğal seçilim ile açıklamaya çalışmaktadır. Dawkins’e göre doğal seçilim, tüm hayatı açıklamanın yanında, düzenli karmaşıklığın herhangi amaçlı bir yönlendirme olmadan basit başlangıçlardan doğabileceği konusunda bilimin gücü hakkında insan bilincini arttırır.³⁸² Fakat DNA da dâhil özelde canlılar ve evrenle ilgili tüm bilgilerin Tanrı’nın kudret ve sanatını bir sonucu olduğu pekâlâ düşünülebilir.³⁸³

Karmaşıklığı da kabul eden Dawkins, karmaşıklığı üreten şeyin, tek basamaklı seçilim değil birikimli seçim olduğunu ifade eder. Ona göre bir yaratıcı kabul edildiğinde bu yaratıcının karmaşıklığın yaratıcısı olarak çok daha fazla karmaşık olması gerekeceğinden, karmaşıklığı tasarımcıya başvurarak açıklamaya çalışmak pratikte bir açıklama olmamaktadır.³⁸⁴ Çünkü bu yaratıcı tasarımcı açıklaması ile tasarımcının nasıl oluştuğu sorusu açıklamasız kalır ve eğer “Tanrı her zaman ordaydı” gibi bir açıklama yapılacaksa, o zaman “DNA veya hayat da her zaman ordaydı” gibi açıklamalar da yapılabilir.³⁸⁵ Kanaatimizce Dawkins burada nereden geldiğinin açıklamasını yapamadığı DNA konusunda yeterli bir açıklama getiremediği için karşı saldırı yöntemini kullanmaktadır. Diğer taraftan burada Dawkins’in nedensellik ilkesini farklı anladığı

³⁸⁰ Dawkins, *a.g.e.*, s. 128.

³⁸¹ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 135- 136.

³⁸² Richard Dawkins, *The God Delusion*, (London: Bantam Press, 2006), s. 116.

³⁸³ Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci olabilir mi?*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2017), s. 46.

³⁸⁴ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 141.

³⁸⁵ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 141-142.

görülmektedir. Nedensellik ilkesi her şeyin bir nedeni olması gerektiğini değil, başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olması gerektiğini ifade eder. Tanrı'nın bir başlangıcı olmadığı için, Tanrı'nın nedenini sormak bir kategori hatasıdır. Müzikteki notaların kokusunun nasıl olduğunu sormak ne kadar hatalı ise, her zaman var olan Tanrı'nın da nedenini sormak aynı şekilde bir hatadır. Ayrıca Dawkins'in kabul ettiği ezeli evren modeli mutlaka bir başlangıç nedeni isterken, ezeli Tanrı modeli zaten Tanrı'nın kendisi başlangıç olduğu için tekrar bir neden istememektedir. Ezeli evren modelinde silsileyi sonsuz geriye doğru yapmak gerekir ki bu da açıklama yapmaktan kaçmanın dışında başka bir şey gibi görünmemektedir.

Dawkins ayrıca, bir yaratıcı tasarımcının sadece ekleme yaparak bir şeyler ortaya çıkarması gerektiği düşüncesini ekleme yaparak değil çıkarma işlemi yaparak tasarımcı olan heykeltıraşları örnek vererek, tasarımcının bir şeyler ekleyen olmasının zorunlu olmadığını ifade ederek eleştirmektedir.³⁸⁶ Dawkins'e göre, doğal seçilim çıkarır, mutasyon ekler. Dawkins mutasyonlar hakkında “*mutajen* denilen şeylerle harekete geçerler, kendi kendilerine bir anda ortaya çıkmazlar”³⁸⁷ ifadelerini kullanır. Fakat Dawkins burada, bir şeyleri eklemek veya bir şeyler çıkarmak için öncelikle, o bir şeylerin olması gerektiği konusunu atlar. Bir şeylerin üzerinde bir işlem yapabilmek için, o şeylerin önceden var olması gerekir ve ne evrim ne doğal seçilim ne mutasyon ne de bir yaratıcı kabul etmeyen başka bir neden, o önceden var olması gereken şeylerin varlığını açıklayamamaktadır. Yine de Dawkins'e göre, Paley'in bir yaratıcı tasarımcı olan saatçisinin gerçek açıklamasını sadece evrim oluşturmaktadır.³⁸⁸

³⁸⁶ Dawkins, *a.g.e.*, s. 169.

³⁸⁷ Dawkins, *a.g.e.*, s. 307.

³⁸⁸ Dawkins, *a.g.e.*, s. 255.

Görüldüğü gibi Dawkins, Paley'in akıllı saatçi argümanını tümüyle evrimsel teorisi üzerinden reddetmeye çalışmaktadır. Konumuz esas anlamda evrim olmadığı için ayrıntılarına girmeden, sadece konumuz açısından ele almaya çalıştık. Dawkins'in *The Blind Watchmaker* adlı eserinin amacı, hayat veya evrendeki herhangi bir şeyi anlamak için bir tasarımcı olduğunu varsaymaya gerek olmadığıdır.³⁸⁹ Burada konu evrimin doğru olup olmaması veya var olup olmaması ile ilgili değildir. Zaten genel anlamda da, evrimin varlığı teleolojik analogik argümana bir zarar vermeyecektir. Çünkü karmaşıklık, uyum, düzen, güzellik içeren bu evrenin ister evrimsel bir başlangıç ile isterse de evrim dışı yoktan yaratma ile ortaya çıkmış olduğu kabul edilsin, her halükarda yüce bir tasarımcıyı gerektirmektedir. Çünkü evrimin de ortaya çıkmak için bir yaratıcıya, yönetilmesi için de bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Yani kanaatimizce evrim, tasarımcıyı yok saymaz.

Gerek Hume'un gerekse Dawkins'in itirazları insan icadı ürünler üzerinden analogi yoluyla evrenden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşma sonucunu geçersiz kılacak güçte değildir. Çünkü analogi yapılan taraflar arasında benzerliklerin yanında farklılıkların da olması gerektiği ile ulaşılan sonucun başarısını etkilememektedir. Saatin bir tasarımcısının olduğunu çıkarsamaya hakkımız varsa aynı şekilde doğal olarak gözün de bir tasarımcısı olduğunu çıkarsamaya hakkımız olacaktır. Özellikle evrenin ince ayarlanmışlığı, indirgenemez karmaşıklığı, düzeni ve hayat için uygun koşulları üzerinden analogik akıl yürütmenin başarılı bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

³⁸⁹ Dawkins, *a.g.e.*, ss. 147-148.

SONUÇ

İnsan zihninin işleyişinin temel formlarından biri olan analogi, benzetme esasına dayalı bir yöntemle benzetilenler arasındaki ortak özelliklerden yola çıkarak bilinenden hareketle bilinmeyene doğru yapılan bir akıl yürütme biçimidir. Tanrı hakkında ortaya konulan analogik çıkarımlar dilsel açıdan değerlendirilip, sağlam temellere dayanıp dayanmadığı ele alındığında işlevsiz olmamakla birlikte Tanrı hakkında bilgi edinmeye kaynaklık etme konusunda tümüyle güvenilir olmadığı söylenebilir. Bunun yanında teleolojik delil açısından kullanılan analoginin ise oldukça başarılı olduğu söylemek mümkündür. Burada analogik bir temelde evrenin insan icadı ürünlere benzetilmesi - insan ürünleri ve evrensel yapılar arasında kurulan benzerlik- yoluyla Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Evrenin tek ve eşsiz olması ile makinelere benzerlik özelliğini göstermesi, tasarlanmış olarak bilinen şeyler ile evren arasında farklılıkların varlığına rağmen, delili çürütmeye yetmediği savunulabilir.

Analojiye dayanan delillere göre, birbirine benzetilen öncüller arasında tıpa tıp bir benzerlik söz konusu değildir. Mesela A, B'yi açıklıyor; C, B'yi andırıyor diyelim; bu tam olarak A'ya benzeyen şeyler C'yi açıklar anlamına gelmemektedir. Analoji kurallarına göre, tamamen benzer tarafların birbiriyle karşılaştırılması yerine, benzer özellikleri bulunan farklı yapıların birbiriyle karşılaştırılması söz konusu olduğundan geçerli sonuçlara ulaşmak pek tabi mümkündür. Burada önemli olan referans kümeleri ile uygun tümevarımsal çıkarımlar oluşturmaktır. Mesela, referans kümesi olarak, ele aldığımız Hume'un argüman eleştirisindeki gibi hayvanların veya bitkilerin verilmesi, doğru bir nokta olmayacaktır. Evrene referans kümesi olarak insan ürünlerinin verilmesi daha uygun/ doğru bir yöntemdir. Evrende tasarım ürünü olmayan herhangi bir sınıf göstermek mümkün görünmediğinden, akıllı bir tasarımcı çıkarımına ulaşarak Tanrı'yı kanıtlamak mümkündür. İnsanı akıllı tasarım fikrine götüren şey de kendinden yola

ıkarak yapılan analogik akıl yürütmedir ki aklın varlığı esas alındığında amaçsallık da kabul edilmek durumundadır.

Akıllı bir tasarımcının varlığını kanıtlamaya çalışan delil, Platon'dan itibaren filozoflar tarafından savunulmaya devam etmesinin yanında, eleştirilere de tabi tutulmuştur. Ancak analogik teleolojik delil Paley tarafından sistemleştiğinden dolayı çalışmamızı daha çok Paley ekseninde ele aldık. Paley'in işaret ettiği gibi,  l n ortasında bulunan bir taş için neden orada olduğu, kimin getirdiği veya yaptığı düşünülmeden taşa şaşılmazken, aynı yerde bulunan bir saat için, saati yapan bir varlık düşünmemek olanaksız olacaktır. O saatin oraya nasıl geldiği, neden orada bulunduğu, yapıcısının neden oraya bıraktığı gibi birçok soru tereddütsüz akla gelecektir.  ylesine başıboş olarak kendiliğinden orada bulunduğunu düşünmek makul olmayacaktır. Bir saat işçiliği, düzenliliği, uyumu ile mutlaka bir akıl gerektiriyorsa; uyumu, düzenliliği, işçiliği ile evren saatin kat be kat ötesinde ahengi ile arkadında bir akıl/ zihin olmada nasıl başıboş ve tesadüfen meydana gelebilir?

Paley'in evreni bir makineye benzetmesi oldukça makul ve geçerli bir analogi gibi durmaktadır. Fakat bu, bazı düşünürlerin bu benzetimin uygun olmadığını, analogi mantığının yanlış anlaşıldığını ve evrenin dışında her şeye gücü yeten bir Tanrı'yı kanıtlamadığını düşünmelerine engel olamamıştır. Evrende yeryüzü, gökyüzü, gezegenler, ay, güneş, yıldızlar vs. hepsi düzenlilikleri ve uyumlulukları ile insan yapımı makinelere benzemekle birlikte, daha da mükemmeli ifade ettikleri için fail olarak insanın da nedeni olmakla, insandan daha mükemmeli ve yüce olan Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir. İnsan yapımı makineler ve evren birçok ortak özelliğe sahip olmakla birlikte evren, makineye indirgenemez. Makine, bir tür işlevi yerine getirmek için tasarlanmış etkileşimli parçalardan oluşan bir bütünüdür. Evren de tasarlanmış ve organize olma özelliği ile makinelere benzemenin yanında, makineden çok daha karmaşık bir yapıya

sahip olmasıyla evrenin dışında her şeye gücü yeten akıllı bir yaratıcıyı gerektirmektedir. İnsan ile analogi yapılarak varlığı kanıtlanmaya çalışılan Tanrı, elbette insandan daha büyük ve yüce niteliklere sahiptir. Örneğin, insan sınırlı bir özgür iradeye sahip iken, Tanrı için böyle bir sınır söz konusu olmamakla birlikte, arzuların etkisi gibi bir durum olmadığından tamamen özgürdür.

Analojik teleolojik delil kaçınılmaz olarak bir amaçsalılığı içinde barındırır. Paley'in argümanında saat analogisi ile hiç saat görülme veya saatlerin ne için olduğu bilinme bile, saatin akıllı bir varlık tarafından bir amaç doğrultusunda tasarlandığını düşünmeden edemeyiz. Buradan hareketle doğanın kasıtlı olarak doğayı yaratan bilinçli bir tasarımcıya sahip olması gerekir. Yani evrendeki muhteşem düzen ve amaçlılık, evrenin dışından mutlak güç, ilim ve irade sahibi Tanrı'yı gerektirmektedir. Paley'in görüşü mekanik bir bilim görüşü olarak kabul edilse de, evrenin nihayetinde açıklanması gerektiği ve bunun ancak amaçsal akıllı bir varlık olabileceği makul yöntemidir.

Doğadaki eserler ile insan eserlerinin düzenlerinin karşılaştırılması sonucu bir akıllı varlık (tasarımcı) nedenine ulaşıldığı için teleolojik anolojik argüman açısından düzen kavramının oldukça önemli bir yeri vardır. Düzen, alttaki parçacıkların uyumlu bir şekilde çalışması sonucu oluşur. Evrim teorisi gibi bilimsel bir neden kabul etmek isteyen bilim dünyası dahi, bilimin yapılabilmesi için gerekli olan düzenin varlığını kanıtlamıştır. Bilim, bir şeylerin henüz bilinemediği, zaman içerisinde bilinebilme ihtimali olabileceği düşüncesi ile gerçek dışı ve ihtimaller üzerinden giderek doğrulanamayacağını en baştan göstermektedir. Sadece gözlemlenebilen şeyler üzerinden giden bilimin aksine insan zihni gözlemlenemeyeni de yorumlama üzerine kurulmuş bir yapıya sahiptir. İnsan eseri bir makinenin akıl sahibi yapıcısı olmadan ortaya çıkmasının mümkün olmaması gibi, atomun hata yapmadan trilyonlarca frekansı çalıştırabilme ve sınırsız iş yapabilme yeteneğine sahip olması da açık bir şekilde bir aklın göstergesidir. Burada söz konusu

olan özdeşlik değil, belirli özelliklerin ortaklığı söz konusudur. Analogide iki (tamamen) benzer olmayan şeyin benzerlikleri bir araya getirildiği için özdeşlik ifadesi uygun değildir. Çünkü sonlu bir niteliğin sonsuz bir nitelik ile özdeş olması mümkün değildir, ancak Tanrı'nın sonsuzluğu ile insanın sonluluğunu bozmadan, analogi mantığı ile Tanrı hakkında çeşitli çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Orta bir yol içeren analogik yaklaşım, doğru yorumlandığı sürece, karmaşıklıklardan ve tutarsızlıklardan arındırılabilir.

Teleolojik delilinin analogik versiyona yapılan itirazlar cevaplanmayacak türden değildir. Argümanı eleştirenlerin de analogik argümantasyon kullanmaları bir çelişki gibi durmaktadır. Hatta argümanın savunucuları tarafından kullanılan analogileri, benzerlik ve alaka gibi analogik akıl yürütme kurallarını eleştirenlerin çok daha fazla kullandıkları söylenebilir. Dünya düzeninin analogik bir açıklaması olarak Paley'in saat ve çeşitli makinelere dayanan analogisi, Dawkins'in sahildeki çakıl taşlarının tesadüfen bir araya gelerek oluşturdukları düzene dayanan analogik akıl yürütmesinden daha güçlü ve geçerli bir analogi gibi görünmektedir. Yine dünyanın teleolojik karakteri olarak Tanrı hakkındaki Swinburne'un dansçı ve şarkıcı analogisi, Hume'un hayvan ve bitki üzerinden üreme ve bitme analogisinden daha açıklayıcı görünmektedir. Bundan dolayı Dünya ile insan icadı ürünler arasındaki bazı farklılıklara rağmen çarpıcı benzerliklerin olduğu görülmektedir. Buradan hareketle analogi yoluyla evrenin amaç sahibi akıllı bir varlık tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarmak kaçınılmaz olabilir. Yani teleolojik delildeki analogik temel ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ikna edici özelliğe sahiptir. Kısacası, analogik temele dayanan delil, söz konusu analoginin tümüyle alakasız olmadığı, kendisine yöneltile eleştirilerin de üstesinden gelinebilir türden oldukları gösterilerek savunulabilir. Sonuçta doğru analogik akıl yürütmeyle teleolojik delilin başarılı ve savunulabilir olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions*, (Basılmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2002).
- Ajdukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994).
- Akgün, Tuncay, “Boethius'ta Tanrı, Sıfatları ve Teleolojik Delil”, *Dini Araştırmalar*, 18:46 (2015), 126-147.
- Akdağ, Özcan, *Tanrı ve Özgürlük*, (Ankara Elis Yayınları, 2016).
- Alston, William P., “Teleological Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 8, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 84-88.
- Apaydın, Hacı Yunus, ‘Fıkıh Usulünde Kıyas’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), 529-539.
- Aristo, *Organon* (Birinci Analitikler), çev. Hamdi Ragıp Atademir, 3, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966).
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).
-“Metafizik”, çev. Ahmet Arslan, 2, *Yazko-Felsefe Dergileri*, (1982),149-181.
-*Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1997).
-*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996).
- Aquinas, St. Thomas, “The Existence of God”, *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of the English Dominican Province, 1, (Notre Dame: Christian Classics, 1981).
-*Summa Theologica*, (New York: Benziger Bros, 1948).
-*Summa Theologica*, (Londra: Herbert McCabe, 1964).
- Asutay, Hasip, *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meal*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014).

- Aşar, Haluk, “Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları”, *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 30 (2018), 239- 251.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974).
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992).
- Beardsley, Monroe C., “Metaphor”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 5, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 284-289.
- Beckner, Morton, “Teleology”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 9, (Stanford: Macmillan Reference, 2005), 384-388.
-“Darwinism”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 2, (Stanford: Macmillan Reference, 2005), 642-644.
- Behe, Michael J., “Answering Scientific Criticisms of Intelligent Design”, *Science and Evidence for Design in the Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 133-147.
-*Darwin’in Kara Kutusu*, çev. Burcu Çekmece, (İstanbul: AksoyYayıncılık, 1998).
-“Evidence for Design at the Foundation of Life”, *Science and Evidence for Design in the Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 113- 129.
- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, (New York: The Modern Library, 1943).
-*Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa Basım, 2017).
- Bodeüs, Richard, “Aristotle”, *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, (New York: Columbia University Press, 1999), 52-72.
- Brooke, John Hedley, “Natural Theology”, *The History of Science and Religion in the Western Tradition an Encyclopedia*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), 67-74.

- Brown, Stephan F., “Thomas Aquinas”, *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, (New York: ColumbiaUniversity Press, 1999), 251-256.
- Brown, Stuart, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, (London: Routledge Publisher, 2001).
- Desjardins, Joseph, “Teleology”, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott, Robert Frodeman, (Michigan, Farmington Hills: Macmillan Reference, 2008), 310- 312.
- Carre, Meyrick H., “Physicotheology”, *The Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards,6, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 300-305.
- Cicero, *The Nature of the God*, İng. çev. Horace C. P. McGregor, (New York: Penguin Classics, 1972).
-*De Natura Deorum*, İng. çev. H. Rackham, (Camb. Massachusetts: Harvard University Press, 1967).
- Clack, Beverley and Brian R. Clack, *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, (Oxford: Polity Press, 1998).
- Clark, Stuart, *Evren*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Versus Kitap, 2012).
- Collis, M. H. Fitzgerald, “The Argument from Design”, *The Irish Church Quarterly*, 7 (1914), 300-315.
- Copleston, Frederick Charles, *A History of Philosophy*, 1, (London: Search Press, 1946).
-*Aquinas*, (London: Pelican, 1957).
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lûgatı*, 1, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954).
- Çetin, Ali, “Kanıt Düşüncesi ve Teleolojik Kanıt”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 14:15 (2011), 187-207.
-“Tanrı ve Analoji”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 37:13 (2010), 63-72.

- Darwin, Charles, *The Origin of Species*, (London: Stamford Street and Charing Cross, 1859).
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1993).
-“Design Arguments: Introduction”, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. Brian Davies, (New York: Oxford University Press, 2000), 245-250.
-*Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011).
-“The Limits of Language and The Notion of Analogy”, *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump, (New York: Oxford University Press, 2012), 390-397.
-*The Thought of Thomas Aquinas*, (New York: Clarendon Paperbacks Press, 1993).
- Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Delacy, P. H., “Cicero, Marcus Tullius”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 2, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 113-114.
- Dembski, William A., “The Design Argument”, *The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia*, ed. Gary B. Ferngren, (London: Garland Publishing, 2000), 75-77.
- Doğan, Hatice, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010).
- Duralı, Şaban Teoman, *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995).
-*Felsefe ve Bilimin Doğuşu; Aristoteles’te Canlılar ve Bilim Sorunu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011).
- Durusoy, Ali, “Kıyas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), 525- 529.

- Eflatun, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963).
-*Timaios*, çev. Lütü Ay, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943).
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012).
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, (Illinois: InterVarsity Press, 1985).
- and R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, (Illinois: Academic InterVarsity Press, 2009).
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, (London: George Allen and Unwin, 1958).
- Ferre, Frederick “The Logic of Analogy”, *The Challenge of Religion: Contemporary Readings in Philosophy of Religion*, (New York: The Seabury Press, 1982), 104-113.
-*Basic Modern Philosophy of Religion*, (New York: Charles Scribner’s Sons, 1967).
-*Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Alfa Basım YayınDağıtım, 1999).
-*Language, Logic and God*, (New York: Harper and Row Publishers, 1961).
- Furley, David J., “Parmenides of Elea”, *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 47-51.
- Gallagher, Kenneth T., “Remarks on the Argument from Design”, *The Review of Metaphysics*, 48, (1994), 19-31.
- Garcia, Laura L., “Teleological and Design Arguments”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quin and Charles Taliaferro, (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1999), 338-344.
- Gilbert, Nigel ve Klaus G. Troitzsch, *Simulation for the Social Scientist*, (London: Open University Press, 2005).

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013).
- Grant, Edward, “Aristotle and Aristotelianism”, *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), 130-138.
- Grave, S. A., “Hume’s Criticism of the Argument from Design”, *Revue Internationale de Philosophie*, 30 (1976), 64-78.
- Gürdal, Salih, *Din Nedir*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1984).
- Haring, Herman, “From Divine Human to Human God”, *The Human Image of God*, ed. Hans-Georg Zibertz ve diğerleri, (Leiden: Brill Press, 2001), 3-28.
- Hick, John, *Arguments for the Existence of God*, (New York: Herder and Herder, 1971).
-*Philosophy of Religion*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963).
-“Tanrı’nın Varlığının Delilleri (Arguments for the Existence of God)”, çev. Şahin Efil, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 2 (2013), 77-94.
-*Evil and the God of Love*, (London: Palgrave Macmillan Publisher, 2010).
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Howell, Kenneth J., “Augustine of Hippo”, *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), 153-156.
- Hugh, Ross, “Time and the Physics of Sin”, *What God Knows*, ed. Harry Lee Poe and J. Stanley Mattson, (McLennan, Waco: Baylor University Press, 2005), 121-137.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, (Auckland: The Floating Press, 2009).
-*Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
-*Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979).

-*İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, (İstanbul: Milli Eğitim Yayın Evleri, 1986).
- Hunter, Graeme, “Cicero’s Neglected Argument from Design”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2 (2009), 235-245.
- Hurley, Patrick J., *A Concise Introduction to Logic*, (California: Watsworth Publishing, 2000).
- İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri: Faslu’l- Makâl El- Keşf An Minhâci’l- Edille*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985).
-*Faslu’l- Mekaal, Kitab-ül-keşf*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955).
- Kahraman, Abdullah, “Şer’i Deliller”, *İslam Hukuku (El Kitabı)*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 147-192.
- Kessler, Gary E., *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999).
- Knowles, David, “Boethius, Anicius Manlius Severinus”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 328-330.
- Kutsal Kitap, Mezmur, 23;1, (İstanbul: Orhan Matbaacılık, 2001).
- Kvanvig, Jonathan L., *The Possibility of an All: Knowing God*, (New York: St. Martin’s Press, 1986).
- Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Devlet Kitapları Müdürlüğü, MEB, 1967).
- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Ansiklopedisi*, Alaricus Andican, 2, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966).

- Losin, Peter, "Plato And Platonism", *The History of Science And Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren, (New York: Garland Publishing, 2000), 123-129.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, (New York: Oxford University Press, 1983).
- Macnabb, D. G. C., "Hume, David", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 4, (New York: Macmillan Publishing, 1967), 74-90.
- Mautner, Thomas, *Dictionary of Philosophy*, (London: Penguin Books, 2005).
- Meyer, Stephen C., "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", *Tasarım*, der. Michael Behe ve diğerleri, çev. Orhan Düz, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 55-111.
- "The Scientific Status of Intelligent Design", *Science and Evidence for Design in The Universe*, der. Michael J. Behe ve diğerleri, (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 151-211.
- Mcpherson, Thomas, *The Argument from Design*, (Londra: The Macmillan Press LTD, 1972).
- Morris, C. R. , *Locke, Berkeley, Hume*, (Oxford: Oxford University Press, 1949).
- Murray, J. Michael and Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Nietzsche, Friedrich, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018).
- Novak, David, "Maimonides and Aquinas on Natural Law", *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition*, ed. John Goyette, Mark S. Latkovic and Richard S. Myers, (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 43-65.
- O'Connor, David, *Hume on Religion*, (New York: Routledge Philosophy Guide Books, 2001).

- O'Hear, Anthony, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).
- Olding, Alan, "The Argument from Design: A Reply to Richard Swinburne", *Religious Studies*, 7:4 (1971), 361-373.
- Olson, Robert G., "Teleological Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 (1967), 88.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).
- Önkal, Güncel, "Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım", *Cogito*, 60:61 (2009), 570-110.
- Özalp, Hasan, *Tanrı ve Tasarım*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015).
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999).
- Özel, Aytekin, "Kıyas Sözcüğünün Semantik Analizi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2008), 171-181.
- Özgökman, Fatih, *Tanrı ve Evrim*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013).
- Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, (London: Epworth Press, 1989).
- Paley, William, "Doğal Teoloji", çev. Cafer Sadık Yaran, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, , der. Recep Alpyağıl, 1, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 392-394.
-*Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy and David Knight, (New York: Oxford University Press, 2006).
-"The Watch and the Watchmaker", *The Philosophy of Religion*, der. Louis Pojman ve Michael Rea, (Massachusetts, Boston: Wads WorthPublishing Company, 2012), 181-184.

-“The Analogical Teleological Argument”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, (New York: Oxford University Press, 2007), 232-235.
- Paterson, A. C., “Cicero- De Natura Deorum”, *The Classical Weekly*, 22:26 (1928), 204-205.
- Pay, Metin, *Tasarım ve Tanrı*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2018).
- Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2014).
- Pearl, Leon “Hume’s Criticism of the Argument from Design”, *The Monist*, 54(1970), 270-284.
- Penelhum, Terence, “Survival and Disembodied Existence”, *Philosophy*, 46:176 (1971), 176- 178.
- Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975).
- Platon, *Menon*, çeviri ve yorum; Ahmet Cevizci, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007).
-*Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 2, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998).
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı ’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyat, 2004).
-“Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 97-115.
- Rosenthal, M. Ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1972).
- Ross, David, *Aristoteles*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999).
- Salmon, Wesley C., *Logic*, (Upper Saddle River: Prentice Hall, 1973).
- Sideris, Lisa, “Creationism and Intelligent Design”, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott and Robert Frodeman, 1, (Michigan, Detroit: Macmillan Reference, 2009), 193-196.

- Smart, Ninian, *Philosophers and Religious Truth*, (New York: The Macmillan Company, 1970).
- Sober, Elliott, “The Design Argument”, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil A. Manson, (London: by Routledge, 2003), 25-53.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group Press, 2005).
- Swinburne, Richard, “The Argument from Design”, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 43:165 (1968), 199-212.
-*The Existence of God*, (New York: Oxford University Clarendon Press, 2004).
-“The Argument from Design: A Defence”, *Religious Studies*, 8:3 (1972),193-205.
-*Tanrı Var Mı?*,çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yayınları,2001).
- Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998).
- Taslaman, Caner, *Bir Müslüman Evrimci olabilir mi?*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2017).
-*Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016).
-*Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008).
-*Tanrı Parçacığı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015).
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1994).
- Taylor, Richard, *Metaphysics*, (New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1992).
- Tipler, Frank J. and John D. Barrow, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford: Oxford Publishing, 1986).

- Tüccar, Zülfikar, “Arap Dilinde Kıyas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: İSAM, 2002), 539-540.
- Uslu, Ferit, “Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dini Araştırmalar*, 4:12 (2002), 31-48.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972).
- Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1988).
- Wollheim, Richard, *Hume on Religion*, (London: The Fontana Library, 1968).
- Wynn, Mark, “Design Argument”, *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, ed. Brain Davies, (Washington: Georgetown University Press, 1998), 59- 64.
- Yaman, Ahmet ve Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).
- Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017).
-*The Argument from Design in Contemporary Thought*, Basılmamış Doktora tezi, University of Wales, (1994).
- Yazoğlu, Ruhattin ve Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).
- Zagzebski, Linda Trinkaus, *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007).

ÖZET

Kaya, Tabibe, *Teleolojik Delilin Analojik Temeli*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, 122 s.

Tez Teleolojik Delilin Analojik Temelinin Tanrı'nın varlığını kanıtladığı konusunu incelemektedir. Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde analojinin kullanıldığı çeşitli alanlar incelenmekte ve analojik akıl yürütmenin felsefi ve teoloji açısından önemine değinilmektedir.

Birinci bölümde, teleolojik analojik delil ile ilgili temel kavramlar açıklayıcı bir şekilde sunulmuştur. İkinci bölümde, analojik teleolojik akıl yürütmenin tarihsel arka planı sunulmakta ve daha sonra Tanrı'nın varlığı için argüman olarak tartışılan analojik akıl yürütme yoluyla incelenmektedir. Bu bağlantıda Paley öncesi ve sonrası yapılan değerlendirmeler de dikkate alınmıştır. Üçüncü bölümde, Hume ve Dawkins'in analojik teleolojik argümana yönelttikleri eleştiriler değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise, teleolojik delilin analojik temelinin güçlü olduğu ve Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel teleolojik argümanı haklı çıkarabileceği tartışılmaktadır.

ABSTRACT

**Kaya, Tabibe, *The Analogical Ground of the Teleological Argument*, Master Thesis,
Advisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, pp. 122**

This thesis study examines the Analogical Basis of Teleological Argument for the existence of God. It consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. In the introduction, various senses of which analogy are examined and the importance of analogical reasoning in terms of philosophical and theology is highlighted.

In the first part, key concepts about Teleological Analogical Argument are presented in an explanatory manner. In the second part, the historical background of analogical teleological reasoning is presented and then via the analogical reasoning as argued by as argument for the existence of God is examined. In this connection the evaluations made before and after Paley are also considered. In the third part, the criticisms levelled against analogical teleological argument by Hume and Dawkins are evaluated. In the concluding part, it is argued that the analogical ground of the teleological argument is strong and can justify the traditional teleological argument for the existence of God.

